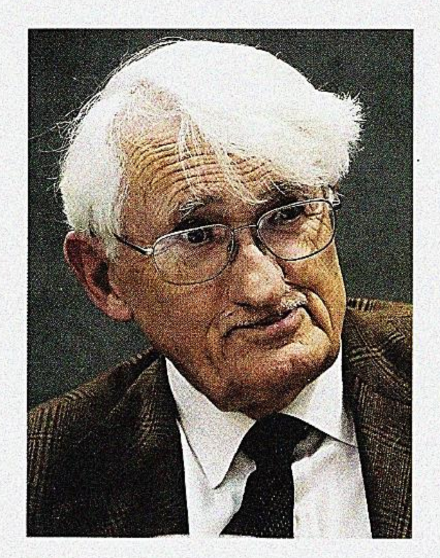


منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة



يورغن هابرماز

ترجمة وتقديم: د. عمر مهيبل



إتيقا المناقشة
ومسألة الحقيقة

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الفرنسي
L'Ethique de la discussion et la question de la vérité
حقوق الترجمة العربية مرخّص بها قانونياً من الناشر
Editions Grasset, Fasquelle Paris 2003
بمقتضى الاتفاق الخطي الموقّع بينه وبين منشورات الاختلاف

إتيقا المناقشة
ومسألة الحقيقة

يورغن هابرماز

ترجمة وتقديم

د. عمر مهيبل





بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

1431 هـ - 2010 م

ردمك 978-9953-87-560-6

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: 21676179 213+

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com



عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم

هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)

ص.ب: 13-5574 شوران - بيروت 1102-2050 - لبنان

فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: bachar@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

لتنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (9611+)

الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (9611+)

مقدمة المترجم

إتيقا المناقشة

بين آبل وهابرماز

منذ سنوات قليلة كنت قد ترجمت كتاب آبل التفكير مع هابرماز ضد هابرماز وخلال معايشتي لتلك الترجمة ولأجواء الحوار الظاهر منه والخفـــي - الذي كان يدور بين آبل وهابرماز، أدركت عمق العلاقة القائمـــة بيـــنهما، وصعوبة فهم أحدهما دون المرور بالآخر بالرغم من الخلافـــات الموجودة بين مشروعيهما النظريين: التداولية الترنسندنتالية La pragmatique transcendantale بالنسبة لآبل والتداولية الشاملة (الـــشكلية) (Formelle) La pragmatique universelle بالنسبة لهابـــرماز، ما يعني انحياز آبل للإرث الفلسفي الكانطي الذي، وإن لم يـــرفض الميتافيزيقا بشكل مطلق، إلا أنه وضع حدودا وشروطا يصبح التفلـــسف بموجـــبها عملـــية مركبة تخضع لنسق منهجي صارم هدفه تأسيس ميتافيزيقا جديدة يكون العلم هاجسها الأول والأخير، ما يعني أيضا أن هابرماز إنحاز للمشروع الهيجلي الذي، وإن لم يغفل الواقع في تـــصوراته البدئية انطلاقا من قوله بأن كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هـــو واقعـــي عقلـــي، إلا أنه أبقى على ضبابية كثيفة في علاقة العقل بالواقـــع، والـــروح بالطبيعة ما جعل النقاد، وبعض مؤرخي الفلسفة،

يعتقدون بأن إشارة هيجل للواقع ما هي في الحقيقة إلا إشارة خالية من المعنى أو الدلالة لأن الروح المطلق يملك عوامل اكتفائه الذاتية، عوامل تسبح في عوالم العقل الغائرة، المجردة، البعيدة عن عواصف الواقع وتغيراته الفجائية.

إن حوارية آبل وهابرماز تمتد لسنوات طويلة، منها ما هو خفي ومنها ما هو ظاهر، منها ما هو مباشر ومنها ما هو غير مباشر، بل إن هابرماز يقر في هذا الكتاب الذي نقدم ترجمته الأولى للقارئ العربي بأن آبل هو الصديق الأقرب إلى قلبه من بين كل أصدقاء الجيل الثاني من فلاسفة النظرية النقدية والفلسفة التواصلية فيما بعد.

لقد أفرد آبل مجالا رحبا لمناقشة ما أسماه "إتيقا المناقشة"، بل إن هذا المبحث صار عنوان آبل الفكري، ودليل ميراثه الفلسفي النقدي ككل، حيث ختمه بكتابه الذي يحمل العنوان نفسه[1]. وقد أشرت في مقدمة ترجمتي لكتاب التفكير مع هابرماز ضد هابرماز إلى طبيعة الأشكلة القائمة في أفق هذا المبحث، وإلى علاقته بالنظرية النقدية من جهة، وبالنظرية التواصلية والنظريات السوسيولوجية المعاصرة وبخاصة نظرية الاختيار العقلي الحر للسوسيولوجي الأمريكي الشهير تالكوت بيرسونز من جهة ثانية. من هنا يأتي تساؤلنا المفصلي حول حقيقة الأسباب والدواعي التي جعلت آبل وهابرماز، وأغلب الباحثين المعاصرين، ينتقلون من مفهوم الأخلاق كما انحدر إلينا من ثنايا الميتافيزيقا التقليدية بتلويناتها المختلفة، إلى مفهوم الإتيقا بكل اللبوس الغامضة التي تسكنه، وما هي الرهانات المساوقة لهذا التحول فلسفيا وسوسيولوجيا.

---

(1) Karl Otto Appel, *Ethique de la discussion*, trad. de l'allemand par Mark Hunyadi, ed du cerf, Paris, 1994

إن مفهـــوم الإتيقا بما هو بحث في التأصيل الفلسفي، واستكشاف لعلـــوم الإنـــسان المتعلقة بالقيم السلوكية مفهوم قديم يمتد بجذوره إلى أفلاطـــون وأرسطو، وكانط، وسبينوزا، ونيتشه، ولكن الذي تغيّر هو طبيعة المقاربة المعاصرة لهذه المسألة جراء التراكمات المعرفية والتعقيدات البنيوية التي عرفتها المجتمعات المعاصرة التي ترفض كل إتيقا باسم الإتيقا ذاتهـــا. لـــذا فـــإن الإتيقا تبدو وكأن مجال اهمامها هو الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين، في الوقت الذي تحـــتفظ فيه الأخلاق بمهمتها التاريخية البدئية وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة. وإذا كانت الأخلاق بالمفهوم الكانطي قد حافظت علـــى وحـــدتها البنيوية عبر التاريخ لمعيارية ما تدعو إليه، حتى لا أقول لتجـــرده وبعـــده عن التطبيقات الواقعية، فإن الإتيقا قد تشذرت إلى إتيقـــيات بفـــضل التصدعات التي ضربت البنية الرسوبية للمجتمعات المعاصـــرة، إذ وبالإضافة إلى اهتمام الإتيقا بالانقلابات الاجتماعية التي تـــضرب العـــالم طـــولا وعرضا سواء ما تعلق منها بالفرد أم بالمجتمع كالتحـــرر الجنسي، العدالة، الممارسة السياسية، الحركات النسوية، إلى غيرها من الانشغالات الأخرى، هناك مسألة في غاية الأهمية أشار إليها هابرماز في نقاشه مع محاوريه وهي طغيان النـــزعة العلمية أو العلموية علـــى مجمل مناحي الحياة المعاصرة ما أفرز مطارحات تحوم جلها حول مخاطـــر التطور العلمي على الطبيعة أو المحيط وعلى الانسان ذاته، وهي القـــضية التي كان الفيلسوف الفرنسي ميشيل سار Michel Serres سباقا في طرحها في كتابه الشهير العقد الطبيعي[1]. أما النقطة الثالثة هنا فهي العلاقـــة الجدلية القائمة بين مفهوم إتيقا المناقشة ومفهوم التواصل الذي

(1) Michel Serres, *Le contrat Social,* ed. François Burtrin, Paris, 1990.

يعـــد هو أيضا من المفاهيم المفتاحية لفهم المجتمع المعاصر، حيث يتعذر فهم أحدهما فهما حقيقيا دون العودة إلى الآخر.

فـــإذا كان يان باطوكا Yan Patocka قد أشار إلى أن الإنسان كـــائن إتيقي، فالناس ليسوا هم من يبتدع الإتيقا بل إن الإتيقا هي من يحـــدد كيـــنونة الإنسان وبخاصة تلك المتعلقة بحقائقه الوجودية الأبدية كالمـــوت والعدم، فإن هابرماز يعتقد بأن الإنسان كائن إتيقي تواصلي انطلاقا من أن التواصل بمختلف تجلياته المادية والدلالية هو رمز دال من رمـــوز المرحلة المعاصرة، ويكفي أن العالم المادي ذاته صار قرية صغيرة فكـــيف إذا تعلـــق الأمر بما هو نظري وقابل للتجريد. ذلك أن مفهوم التواصـــل يلامـــس حقـــولا معـــرفية مـــتعددة كالـــسوسيولوجيا، الأنثـــروبولوجيا، الـــسيمائيات، التداولـــية، الألسنية، النظرية النقدية ومبحثها الهام إتيقا المناقشة. وواضح تماما أن الخيط السحري الرابط بين كـــل هذه الحقول هو اللغة، فبأي معنى إذن نتحدث عن دور للغة في هذا المجال؟ وما هي هذه الوظيفة التواصلية المفترضة للغة؟ وكيف يصبح التواصل في نهاية المطاف تواصلا إتيقيا؟

إن التواصـــل فـــيما يرى جان كازنوف[1] Jean Cazeneuve هو جعل الشيء مشتركا Commun، أي الانتقال من حالة فردية إلى حالة جماعية إو إجتماعية عبر الفعل - اللآزمة "إتصل" الذي يتضمن من بين مـــا يتـــضمن الإخـــبار، الإبلاغ والتخاطب، كما يقوم بنقل الرسائل والرموز المحملة بالدلالات، والمملوءة بالإيحاءات. ثم إن التواصل بما هو نـــشاط تـــبادلي وعلائقي فإنه يتم بصور شتى كالأصوات، الإشارات والـــصور، لكن التواصل اللغوي يبقى أرقي أنواع التواصل، ومن هنا

(1) Jean Cazeneuve, *Les pôles de la communication*, éditions puf, 2e éditions 199, p. 265.

تطــرح الطبيعة الإتيقية للتواصل، أو لنقل من هنا نصل إلى بعث إتيقا معيــنة للتواصل ما دامت رسائل التواصل المتبادلة بين المرسل والمتلقي رسائل غير بريئة، فهو، وبمقدار ما هو أداة للتفاهم والتحاور قد يكون، وبالمقــدار ذاته، أداة للصراع والخصام، ومجتمعات اليوم تقدم لنا أمثلة حيّة على ذلك.

وبــصرف النظر عن مختلف التأويلات والمناهج التي تم بواسطتها مقاربــة مسألة اللغة، فقد أجمعت كلها على أن اللغة تمثل أرقى أنواع التخاطب والتواصل، فقد عزا إليها رومان ياكوبسن R. Jakobson ســت وظائف أساسية تلخص مستويات التخاطب من جهة، ومستويات الممارســة من جهة ثانية وهي: الوظيفة التعبيرية Fonction expressive، الوظيفة المرجعية Fonction référentielle، الوظيفة التأثيرية Fonction conative، الوظــيفة الشعرية Fonction poétique، الوظيفة ما بعد اللغوية أو الوظيفة الواصفة Fonction métalinguistique، والوظيفة التحفيزية[1] Fonction phatique. على أن الاستفادة من هذه الوظائف يــتطلب ولوج مستوى دلالي آخر وهو مستوى الترميز والتأويل في آن واحد، فالتأويل، وكما يرى بول ريكور Paul Ricoeur تحديدا، يعني مجــاوزة الوظيفة المباشرة للغة بغرض البحث عن الحقيقة الكامنة وسط حقائــق متعددة، فكل نص هو في المحصلة نسيج من العلامات والرموز المنــضوية داخل سيرورة قابلة للتأويل المتجدد على الدوام، ما يعني أن الحقيقة هي دائما نسبية لأنها تولد باستمرار، ولأنها حمّالة أوجه بحسب تعدد السياقات وتنوعها.

إن هــذه الاستطراد فيما يخص مبحث التواصل استطراد وظيفي،

---

(1) Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale,* ed de minuit 1978, pp. 214-218.

ذلك أن بلوغ المعنى الحقيقي لمفهوم الإتيقا كما بلوره هابرماز في هذه الحوارية مع بعض الباحثين والفلاسفة الفرنسيين، والذي تختلط فيه الفلسفة بعلم الاجتماع والأخلاق بالسياسة، والاتيقا بمبحث التواصل بما هو ركيزة من أهم الركائز المحورية في مشروع هابرماز ككل وبخاصة عبر كتابه الضخم نظرية الفعل التواصلي، علما أن آبل كان سباقا إلى طرح مسألة الإتيقا من حيث أنها خطوة في سبيل بلوغ ما يسميه التأسيس النهائي للأخلاقية Fondation ultime de la moralité، ومن ثمة محاولة إيجاد جواب نهائي للسؤال الذي ما انفك يطرح باستمرار:

ما معنى أن يكون الإنسان كائنا أخلاقيا؟

لقد حاول آبل في كتاب إتيقا المناقشة سالف الذكر أن يضع لنا خارطة طريق لما يمكن أن نسميه نظرية إتيقية ترنسندنتالية يمكن لكل مسكون بالبحث في مجال القيم والمعايير أن يسترشد بها. وهكذا فقد وضع في الفصل التمهيدي مجموعة متطلبات رأى بأن الهيكلية العامة لإتيقا المناقشة لا تستوفي شروطها، بل إنها لم تتطرق إليها بتاتا من بينها؛

1. ضرورة توفر إتيقا خاصة بالحياة السعيدة، إذ وبالرغم من أن إتيقا من هذا القبيل لا بد وأنها ستستحضر روح أرسطو أما منا، إلاّ أنها مع ذلك تبقى مكمّلة لا يمكننا الاستغناء عنها في أي توجه غائي أو مسعى لبناء تأسيس نهائي عقلي.
2. على إتيقا المناقشة أن تسعى حثيثا لتأسيس ما يسميه آبل حياة إتيقية جوهرية Vie éthique substentielle خاصة بالجماعات الإنسانية المختلفة بما هي أيضا مكوّن مكمّل ومرتبط بالجهد الإتيقي بعامة، علما أن هيجل كان أول من أشار إلى هذه المسألة.

3. على إتيقا المناقشة أن تنظر إلى مسألة المنفعية Utilitarisme بما هي أيضا مسألة مكمّلة ومرتبطة ببرنامج الإتيقا المرسوم بشكل قبلي كما هي الحال مثلا لما يسميه آبل إقتصاد الحياة السعيدة، بما يجعل الإتيقا بكل حمولتها القيمية والمعيارية منفتحة على أبواب الاقتصاد والأرقام والحسابات لأن التداخلات المعاصرة جعلت الإنسان ذاته كتلة هجينة من التناقضات والتجاذبات.
4. على إتيقا المناقشة أن تقر بأن اللجوء إلى مؤثرات أخلاقية مصطنعة يعني ولوج مجال يتناقض مع وضعها الخاص، فمفاهيم مثل الشفقة، التعاطف، الحب الكرم لا يمكن النظر إليها بوصفها مبادئ بديلة لإرساء أخلاق معيّنة، مع ذلك فإنه يمكن النظر إليها على أنها مصادر محفزة ضرورية في مستوى الممارسة التجريبية(1).

واستكمالا لسؤال كانط الذي كان قد طرحه في نقد العقل الخالص وهو كيف يمكن للميتافيزيقا أن تصير علما، فإن تساؤل آبل الأساس هنا – دون أن ننسى سؤاله المضمر في ثنايا الكتاب والذي هو بمثابة الخيط السحري المحرك وهو: ما معنى أن يكون الإنسان كائنا أخلاقيا، وما دلالة ذلك؟ – هو هل يمكن قيام إتيقا عقلية في زمن الهيمنة العلمية؟ إن الإجابة على هذا التساؤل تتضمن استشكالا واضحا.

- أولا لأن التساؤل لا يقابله جواب بالضرورة، بل إنه قد يحيل إلى تساؤلات مساوقة أخرى، فجرثومة التساؤل الفلسفي تعشش دائما في الأماكن الرطبة التي توفر لها التكاثر الدائم كما يقول جيل دولوز Gilles Deleuze.

(1) Karl Otto Apel, *ocp*, pp. 9-11.

- وثانيا لأن الإجابة إن وجدت ستتضمن إستشكالا حتميا مرده طبيعة العلاقة القائمة بين الإتيقا والعلم أو بتعبير آخر النتائج الأخلاقية للتطور العلمي، وبيّن منذ البداية أن هناك مفارقة تصدمنا ونحن بصدد مناقشة هذه المسألة. فمن جهة نجد أن الأنموذج العلمي قد تعمم ومس أغلب قطاعات المعرفة والممارسة على حد سواء، وبخاصة في المجتمعات الأكثر تطورا، ما أدى إلى خلق مسار عقلنة مس هو أيضا كل مناحي الحياة، وأنتج تقدما ماديا هائلا هو ما يزال إلى حد يومنا هذا مثار دهشة، ومن جهة ثانية إن اتخاذ العلم أنموذج العلم الطبيعي والرياضي كأنموذج أو حد لقياس مسار التطور والعقلنة قد أدى إلى تصلب هذه النزعة العلمية وسقوطها في اللاّعقلنة والمغالات - كما يرى ماركيوز Marcuse في مشروعه النقدي - ما أدى إلى ظهور تيار أكسيولوجي في الغرب مضاد لهذه النزعة، ومنافح عن قيم إنسانية تشذرت واندثرت في غمرة السباق المحموم للحصول على المنتجات المادية. صحيح أن هذه المنتجات قد أفادت الإنسان أيما إفادة، ويسّرت عليه الكثير من صعوبات الزمن الغابر، لكن أن تتحول إلى ديانة جديدة فهنا ممكن الأشكلة.

إن إتيقا المناقشة، فيما يرى آبل، وبالإضافة إلى أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمسؤولية، بحيث تُظهر علنا بأنها فلسفة التزام وقيم، فإنه وبموجب إجابة تختزل البعد التداولي - الترنسندنتالي، على هذه الإتيقا أن تضع موضع تساؤل مجموعة من الافتراضات الأنموذجية المتجذرة داخل الفلسفة الغربية، وتحديدا الفلسفة الحديثة، أهمها:

1. الأنانة Solipsisme المنهجية أو الترنسندنتالية للعقل المنحدرة إلينا من ثنايا الفلسفة الفينومينولوجية لهوسرل، والمرتبطة بمطلقية العلاقة: ذات - موضوع في مجال المعرفة.

2. تأسيسا على ما سبق ينبغي النظر إلى اللغة والتواصل بما هما عنصران ثانويان ووظيفيان قياسا بالفكر الذي يتميز أساسا بأنه فكر متفرد ومستكفئ.
3. ضرورة فهم فعل التأسيس بما هو استنباط لشيء ما انطلاقا من شيء ما آخر، ما يعني العودة التأملية إلى بداهة شعورية متحررة من أية اسقاطات تأويلية.
4. وبناء عليه، فإن مفهوم العقلنة ذاته وسعيا منه لإيجاد أنموذجه الخاص به، سيلجأ للتفيأ تحت ظلال العقلنة المنطقية الرياضية Rationalité logico-mathématique.
5. أما فيما يخص مسألة التأسيس الفلسفي النهائي، وبخاصة ما تعلق منه بالجانب الأخلاقي - فإننا نفترض البديل غير الديالكتيكي التالي: إما أن التأسيس النهائي لن يعتمد في مقاربته إلاّ على المبادئ المثلى المجردة للتاريخ، أو أن هذا التأسيس ذاته يتوجب عليه عدم الرجوع أو الاعتماد على مبادئ يفترض أنها صحيحة، وذلك لصالح شكل معيّن من تاريخانية الصلاحة[1].

وواضح منذ البداية أن الإفتراضين الأوليين - وهما الأهم من مجمل الافتراضات المذكورة - على درجة متقدمة من الارتباط ببعضها بعضا لجهة أنهما لا يسمحان للتوجه التداولي - الترنسندنتالي سالف الذكر، بإقامة علاقة داخلية تكاملية معهما بين العلاقة ذات - موضوع Sujet-Objet، والعلاقة ذات - ذات مشتركة أو (جمعية Sujet-Cosujet، يستتبع ذلك أن مفهوم اللغة ذاته لن يعود وسيطا مهمًا داخل لعبة العلاقة ذات - موضوع، بل إنه يلعب دور المراقب

---

(1) Karl Otto Apel, *ocp*. pp. 33-34.

لاستقرار هذه العلاقة لا أكثر وإذا كان مسعى آبل في إتيقا المناقشة هذه هو بلوغ تداولية ترانسندنتالية غايتها القصوى تأسيس صلاحة شمولية لمبادئ مثل العدالة، التضامن، المسؤولية المشتركة على ضوء الوضع القائم كنقطة انطلاق أولانية، فإن مقاربة هابرماز، وإن أخذت شكل حوارية مدرسية بينه وبين بعض المتسائلين، فإنها لم تغفل القضايا الأكثر إثارة للجدل سواء بينه وبين آبل، أو بينه وبين المنظومة الفلسفية المعاصرة وبخاصة ما تعلق منها بالبحوث المتداولة في مجال الأخلاق، الاجتماع والسياسة.

إن كتاب هابرماز إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة ليس ردا مباشرا على مجمل الطروحات التي كان قد ساقها آبل في إتيقا المناقشة، ولكنه أيضا لا يخرج عن السياق الذي يتموقع فيه كل مشروع آبل النظري وهو التداولية الترنسندنتالية، كما أن الإتيقا هنا لا تشكل أي انقطاع مع البنية الهيكلية الأساسية لمشروع هابرماز وبخاصة ما ورد في كتاب الفكر ما بعد الميتافيزيقى La pensée post métaphysique الذي انتصر فيه لتداولية شمولية أو شاملة تستلهم أخصب ما في الفكر الهيجلي وهو ديالكلتيك العقل والواقع.

ومع أن هابرماز أبقى على موضوعة إتيقا المناقشة، فقد ربطها في كتابه هذا بمسألة الحقيقة حيث تتحول إتيقا المناقشة في النهاية إلى إتيقا الحقيقة لأن الحقيقة، ومنذ تعريفاتها اليونانية القديمة، هي قيمة القيم قاطبة. في هذا الكتاب الذي هو عبارة عن مجموع المحاضرات التي ألقاها هابرماز في باريس في سنة 2001 بدعوة من مركز جورج بومبيدو الدولي بغرض الاحتفاء بكتابه الذي كان قد ظهر للتو وهو كتاب الحقيقة والتبرير Vérité et justification، يقترح علينا هابرماز مقاربة جديدة لفهم أسس العقل والكائن الإنساني بعامة. هذه المقاربة تهدف

بالأساس إلى هجر اعتمادنا على "براديغم" أو أنموذج الشعور لصالح عقلنة بينذاتية لا تقطع صلتها بالذات ولكنها لا تبقيها نقطة إرتكاسها الوحيدة. وعلى هذا فإتيقا المناقشة كما تصورها هابرماز، ومن قبله آبل، على ما بينهما من خلاف أفقي، وفي مسعاها المعياري العام لا تسعى فحسب إلى توضيح شروط الفهم البينذاتية، ولكنها تهدف أيضا إلى تحديد الافتراضات التداولية للغة، وإلى إبانة شكل التأسيس البينذاتي أو العقلي للمعايير الأخلاقية المختلفة.

لقد كان في إمكان هابرماز، بحسب ما يرى باتريك سافيدان Patrick Savidan، مترجم هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية، أن يكتفي بالمباحث التي انشغل بها منذ البداية على - خطى فلاسفة الأنوار والمفكرين الملتزمين - إلاّأنه بقي من أقوى المدافعين عن فكرة إخراج العقل إلى الميدان العام وجعله مقوما أساسيا من مقومات الحياة الاجتماعية أو الحياة البينذاتية التواصلية، طبعا دون إغفال البعد الوجودي الكامن فيه. من هنا كان التزام هابرماز بإخراج تأملاته الذاتية إلى النقاش العام، بل ومشاركته في مجمل النقاشات الحيوية التي دارت وتدور في ألمانيا وأوروبا قاطبة (كمسألة العولمة، الاعتراف بالهويات الثقافية والسياسية للأقليات المهاجرة إلى أوروبا، الإضطرابات في المجتمعات المعاصرة، الحريات). هذه المقاربة أفضت بنا أيضا إلى نتيجة في غاية الأهمية وهي صعوبة الفصل بين هابرماز الفيلسوف المنظّر والمؤول لإتيقيات المعرفة الذاتية، وبين هابرماز السوسيولوجي المفسّر والمحلّل للظواهر الاجتماعية المتباينة، أي بين هابرماز الممثل للحقيقة الفردية المجردة وهابرماز الممثل للحقيقة التجريبية التي تأخذ كل أبعادها من ممارسات البشر وليس من تأملاتهم. مع ذلك نقول إن هابرماز الحقيقي هو هذا وذاك في الوقت ذاته، ذلك أن مشروعه ككل، ومنذ

كتاباته الأولى التي جمعت فيما بعد في كتاب جوانب فلسفية وسياسية وبخاصــة مقالــه الشهيرحول هيدغر: التفكير مع هيدغر ضد هيدغر، يختــزل ويختــزن البعدين معا على عادة أغلب ممثلي النظرية النقدية، التداولية، والتواصلية.

في الأخير أقول إن ما نقدمه اليوم للقارئ العربي عبر هذه الترجمة الأولى إلى اللغة العربية هو من المباحث الطريفة في الغرب، والتي هي في محــور انــشغال الفكــر الغربي بعامة، والفكر الألماني بخاصة، وإذا ما اســتطعنا أن نــضع أصبع القارئ العربي على مكامن الاستشكال فيها نكون قد بلغنا المراد من جهدنا المضني هذا.

د. عمر مهيبل

الجزائر في 200/09/13

إتيقا المناقشة

أسئلة وأجوبة

ألان رينو(*) Alain Renant

إن سؤالي يتمحور حول الكيفيات الخاصة بتموقع ما بعد ميتافيزيقي Post-métaphysique جديـــد للفلسفة بما هي فلسفة عملية كما تتبدى الـــيوم وبإلحاح، في صورة "كانطية موسعة". وعليه، وبموجب وجهة النظر هـــذه، فإنني أرى بأن ذلك الفارق الذي ما فتئت تعمل على توسعته بين نـــزعة أحادية (أو أحاديا نية) متبقية ظلت ماثلة حتى عند روس، وبين نـــزعة حوارية أصيلة وجدت تجسيدا وحيدا لها في "إتيقا المناقشة"، يطرح مـــسألة هامـــة منطوقها: هل إنه، وداخل الإطار الخاص بفلسفة تواصلية معينة، تصبح الإحالة إلى "البراديغم" أو الأنموذج الكانطي حول الذات غير ضرورية، وبما يتجاوز المنعرج الألسني أو اللغوي ذاته.

(*) ألان رينو (Alain Renaut): فيلسوف فرنسي ولد سنة 1948، بدأ هيدغيريا لكـــنه مـــا لـــبث أن غيـــر توجهه الفلسفي مع نهاية السبعينيات حيث انهمم بالمسائل الأخلاقية والسياسية لدى كل من كانط، رولس وهابرماز. يعد ألان رينو من دعاة الليبرالية السياسية فكرا وممارسة / من أهم مؤلفاته:

- **هيدغر والمحدثين** (1988) *Heidegger et les modernes*
- **فلسفة القانون** (1991) *La philosophie du droit*
- **كانط اليوم** (1997) *Kant d'aujourd'hui*

(المترجم).

لـــذا، ولكي يمكننا تفكير انبثاق الحقائق العملية، فإنني أعتقد أن الخـــيار المتعلق بإتيقا المناقشة يعد الخيار الأكثر ملاءمة، إذ وبما أننا من الحداثيين، وبما أن سماء الأفكار لا تشوبها شائبة، فإنه يتوجب علينا أن نخترع لأنفسنا حقائق عملية ليس بوسع كل منا منفردا – اللّهم إلاّ إذا أمكننا تصور وجود حدس يخص الحقائق الأخلاقية – أن يبلغها بجهوده الذاتـــية فقط، بل إنه يبلغها في خضم هذه المواجهة الحجاجية التي تجبر كل واحد منا أن يأخذ وجهات نظر الأشخاص الآخرين بعين الإعتبار، ومن ثمة أن يباشر نوعا من الإستخدام الفعلي للأمر المطلق، وهنا أيضا أجدني على توافق تام معك.

وعلـــى كل، إذا ما كنا نود حصر المشروع الأخلاقي أو الإتيقى بعامة (القصدية الإتيقية L'intentionnalité éthique) بما هو نقطة عبور لتأكيد المسؤولية فإننا في الواقع لسنا مجبرين، ولتحقيق ذلك، إلى حشد مرجعية محورية داخل أفق يتميز بالاستقلالية الداخلية أو بالذاتية دون وجـــود قـــصد لا يمكننا، من دونه، أن نفهم كيف يمكن لشعور عملـــي معـــين أن يكون مسؤولا عن شيء ما؟ على أنه، ولكي يمكن تفكير هذا الزعم حيث يفترض أن تكون المسؤولية هي أفضل اختياراته وقـــراراته، أفلا يكون من الضروري الإحالة إلى أنموذج الشعور سالف الذكر.

بهـــذا المعنى، وفي هذه النقطة بالذات، ألا ينبغي الكف عن تلك المـــناكفات العائلية التي تعكر اليوم صفو "الكانطية الموسعة"، وأن نقدّر بأن الأنموذجين معا (الذات، التواصل) ضروريان لجهة أنهما يحيلان إلى مـــشكلتين مطروحتين اليوم على بساط بحث الحقائق العملية، ذلك أنه يمكننا أن نتساءل أفلا نجد أن التعرف على الحجة الأفضل يتم عبر لحظة التحام تقوم بضبط علاقة الذات بذاتها المتماهية أكثر من كونه يتم عبر

تنظيم العلاقة بين الذات والأغيار، وذلك بموجب تراتبية هذه القصدية الإتيقـــية، حتى وإن أخذت في شكل مداولة حجاجية تنتمي إلى ذلك النوع الحواري، ثم ألا يمكن القول أنه، ولأنني لم أتمكن من تحديد الحجة الأفضل (وهو عمل ينبغي أن أقوم به أنا ذاتي دونما مساعدة من أحد)، فقد وجدت ضالتي في ذلك المنتوج الخاص بالمناقشة، وأن هذا المنتوج، وتـــبعا لذلك، قد أصبح بالنسبة لي وبواسطتي مشرعنا؟ لذا، أليس من المـــرغوب فيه الإضطلاع بلحظة مناجاة معيّنة وموضعتها داخل سياق المناقشة؟

إذن، وتبعا لهذه الفرضية أفلا ينبغي العودة إلى تلك الرؤية التي تعتقد أن فلـــسفة الذات قد أكل الدهر عليها وشرب، وأنه حان الوقت لهجرها لـــصالح تغـــيير في مـــستوى النماذج سواء أكان ذلك بغرض تحديدها أو بغـــرض توضـــيحها؟ وإذا ما كان ينبغي عليّ وحدي – أنا وحدي – أن أظهر وكأنني أساس الانضمام النهائي إلى نتيجة المحاجة، والذي تم بلوغه أو إنتاجه حسب "براديغم" أو أنموذج المناقشة، والذي تم الاضطلاع به أيضا من قبل كل منا لجهة كونه واجبا وذلك بموجب "براديغم" الذاتية والشعور – بطريقة مناجاتية أحادية وليس بطريقة حوارية – أفلا يجوز هنا الاعتراف بـــأن لا تعـــارض بـــتاتا بين الأنموذجين؟ وهكذا يمكننا أن نتساءل هل الاعتـــراف مـــثلا بأن تكوّن الحقائق العملية (كمبادئ العدالة على سبيل المـــثال) يمـــر حصريا عبر المناقشة الحجاجية (التي تتكفل بإسباغ مضمون معـــين علـــى فكرة هذا العمل المتمحور حول الذات، والذي يجعلني آخذ شكل موضوع عملي)، يجعلني في الوقت ذاته لا آخذ في الحسبان ما مؤداه أنـــه أمكـــنني شرعنة المبادئ المحصلة على خلفية النظر إليّ بما أنا موضوع عملي، أي في إطار العلاقة القائمة بين الذات والذات المتماهية ذاتها، وليس لأنها، أي هذه الشرعنة، انحدرت إلى عن طريق المناقشة.

وقبل أن نغادر مسألة المناقشة لا ضير أن نتساءل هنا مرة أخرى: هــل من الضروري أن أقوم بتأويل المبادئ المحصلة كما لو أنها فرضت مــن قــبل حريتي الذاتية حتى لا أضطر إلى الإقرار بأنني استقبلتها من الخــارج، أو أنــني تحملتها تحمل الخاضع المكره، إذ وبدون هذا البعد الخاص بالانضمام والاعتراف، والذي يفترض فيما يفترض ليس علاقتي بالآخر فحسب وإنما يفترض زيادة على ذلك علاقة الذات بذاتها حيث يتيــسر التعرف على ذلك الجزء الخفي من ذاتي ذاتها التي شاركت في إنجــاز المناقشة، والتي أمكنها الإسهام في بلورة قانون معيّن أو تأسيس مبدأ من مبادئ العدالة. بهذا المعنى فأنا لا أرى أي أثر لأدنى تناقض بين الأنمــوذجين، ذلك أن "الخصومة العائلية" التي ظهرت ملامحها داخل المــيراث المعاصــر للكانطية يحيل في واقع الأمر إلى إشكاليتين متباينتين ومتكاملــتين في الوقت ذاته، إذ لا شيء يثبت بشكل قاطع لماذا تكون مثلا الإشكالية الخاصة بإتيقا المناقشة أكثر عمقا وضرورة من الإشكالية الأخرى.

يورغن هابرماز

إن البروفيسور رينو يطرح مسألة صعبة وأساسية في الوقت ذاته ما يستوجب تقديم بعض التوضيحات بداهة.

بداية لا أعتقد أنه يمكننا أن نضع الأنموذجين السالفين ("براديغم" أو أنموذج الذهنوية Mentalisme و"براديغم" أو أنموذج فلسفة اللغة) داخل إطار تصوري واحد (على أقله إذا استخدمنا مصطلح "براديغم" بمعنــاه الــضيق) مع ذلك فأنا في أقصى درجات الفضول لمعرفة ما إذا كــان هــناك خلاف جوهري بيني وبين البروفيسور رينو حول أهمية النــزعة الذاتية أو حول العلاقة "الإبستمية" أو "العلومية" Epistémique

والعملـــية بالذات بما هي شرط ضروري لإرساء المسؤولية الشخصية. إنـــي أشـــعر أن ما يمكن أن يكون خلافا بيننا ليس بمثل ما نتصور من العمـــق كمـــا هـــي الحـــال مثلا بالنسبة للخلاف الموجود بيني وبين ديترهاينريش Dieter henrich.

لذا، اسمح لي بادئ ذي بدء أن أوضح بأن التأويل البينذاتي للأمر المطلق لم يطرح إلاّ بما هو تفسير لدلالته الأولية وليس بما هو تأويل قد يـــنحو بهـــذه الدلالة منحى آخر، ذلك أن أي تحول يطرأ على التفكير المـــنهمم بالـــذات أو علـــى التفكير المتسم بالروح الحوارية يضع في حـــسبانه، وبشكل مسبق، تلك الخاصية الملازمة لأي إجراء شمولياني، خاصـــية بقـــيت مضمرة إلى أن ظهر شكل جديد من أشكال الوعي التاريخـــي في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. هكذا، ومنذ أن تملكنا الوعي بأن التاريخ والثقافة بعامة يشكلان مصادر وفرة للأشكال الرمزية، وكذا مصادر خصوصية للهويات الفردية والجماعية، فقـــد تنامى الوعي بأهمية التحدي الذي تمثله التعددية الإبستمية. إن ما يـــسمى بالـــتعددية الثقافية، وإلى حد معين، تعني فيما تعني أن العالم مـــنظورا إليه في كليته هو عالم منفتح ومؤول تأويلات متعددة بحسب الرؤى المتباينة للأفراد والجماعات، وهذا كتقدير أولي على الأقل.

مـــن هنا يمكننا أن نحكم بأن ما يمكن أن نسميه التعددية التأويلية يـــأتي في ســـياق تحديد صورة معيّنة للعالم ولفهم الذات بالمرة، وكذا لإدارك القـــيم والمصالح المرتبطة بالأشخاص ارتباطا حميميا، والتي عمل الـــتاريخ الفـــردي على الزج بها داخل تقاليد الحياة الخاصة وأشكالها بغـــرض تحديدها. هذه الكثرة في الرؤى المؤوّلة هي في الواقع، السبب الذي يجعل من تفكير ذاتوي ما، ومهما تكن ميزاته، فكرا منفتحا على البديهيات التي لا تستنفذ معنى مبدأ الشموليانية، والتي فيما أرى، تكون

مقبولة بما هي قوانين عامة، إننا لم نحمل ممارسة الفضيلة المعرفية الخاصة بالتقرب إلى الغير إلا بوصفنا مشاركين في حوار شامل يهدف من بين مـــا يهـــدف إلى الوصول إلى إجماع معيّن وذلك بسبب الاختلافات المتبادلة التي تتحلى بخاصة في الإدراك الخاص بالحالات المشتركة. ثم إنه يفتـــرض أننا على دراية بالطريقة التي يتبعها كل مشارك من المشاركين في المناقشة - انطلاقا من رؤيته الخاصة - في إرساء السياق العام الذي يـــضم مختلف المصالح المعينة. وهنا يمكننا أن نتساءل: هل في مقدورنا فهم المناقشة العملية بما هي الإطار الذي تطرح فيه مشكلة تطبيق الأمر المطلق؟

على كل، إن المشاركين في مناقشة ما لا يمكنهم أن يحلموا بإدراك توافق حول ما يمكن أن نسميه القاسم المشترك المتساوي بين الجميع إلاّ إذا قام كل واحد منهم بالخضوع ذاتيا إلى ذلك التمرين الذي يمكننا من خلالـــه تبنى وجهة نظر الآخر بغية تحقيق ما يسميه بياجيه(*) Piaget

---

(*) **بياجـــيه (جان):** (Jean) **Piaget** (1916 - 1980) فيلسوف وسيكولوجي فرنسي - سويـــسري شهير، دخل الفلسفة عن طريق برغسون قبل أن ينتهي مع لالاند وبرنـــشفيك، لكـــن مجال شهرته الأساس هو السيكولوجيا والتحليل النفسي حيث ابتكر مبحثا جديدا أسماه **السيكولوجيا التكوينية** Psychologie génètique المهتمة أساسا بالمراحل المختلفة لنمو الذكاء عند الطفل من أهم كتبه:

- **اللغة والفكر عند الطفل (1943)** *Le langage et la pensée chez l'enfant*
- **الحكـــم والبرهنة عند الطفل (1944)** *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*
- **تمثل العالم عند الطفل (1946)** *La représentation du monde chez l'enfant*
- **مدخل إلى الإبستيمولوجيا (1950)** *Introduction a l'épistémologie génétique*
- **التكوينية**
- **البنيوية (1968)** *Le structuralisme*

(المترجم)

زحـــزحة تدريجية للأنا عن المركز "Décentrement" - وبالمرة إزاحة للذات المتمركزة حول ذاتها - ومن ثمة التخلي عن تلك النظرة المركزية في تعامل الفهم مع العالم القائم.

إذن لا أعتقد أننا على خلاف فيما يخص هذه النقطة الأولى، لكن البروفيسور رينو يتساءل بعد ذلك حول ما إذا كانت المشاركة المناسبة في مناقـــشة معيّـــنة تستوجب ما هو أكبر من الاحترام البسيط لقواعد المناقشة والتمرن على ممارسة بينذاتية متبادلة، ولا شك أنه هنا يفكر في ذلك النوع من "المسؤولية" الذي نحس فيه بأنه يتحتم على الإجابة عن كـــل طلب محوره البحث عن تبرير الإلتـــزامات المقدّمة، والتي نعتقد بأنهـــا التـــزاماتنا نحـــن. علـــى أن ألان رينو يواصل سلسلة تساؤلاته بالاستفـــسار عمـــا إذا كانـــت المناقشة ذات المنحى العملي تفترض، وبشكل مساوق، أن يمتلك المشاركون فيها حدّ أدنى من الوعي الذاتي يمكـــنهم في مرحلة لاحقة من بلوغ مرحلة الذاتية أو النفسنة الكاملة، والـــتي تكـــون بمـــثابة الأساس الذي يبني عليه المشاركون في المناقشة وجهات نظرهم - النافية أو المؤكدة - الخاصة بهم وحدهم.

وهـــنا لا يمكـــنني الاســـتمرار أكثر في الاعتراف بشرعية هذه الملاحظـــات المـــتمحورة حـــول تلك المظاهر المكملة الخاصة بالذاتية وبالبينذاتـــية في آن واحـــد. والمسألة الوحيدة التي يمكن لها أن تكون موضع خلاف بيننا تتعلق بمعرفة ما إذا كان ينبغي علينا التعامل مع هذه المظاهر وكأنها تشكل عناصر مرتبطة فيما بينها ارتباطا داخليا وتكوينيا أم لا؟ لقد عملت جاهدا، فيما يخصني، على النظر إلى "الأفراد" بما هم أشـــخاص لا يستطيعون بلوغ مرحلة الفردنة إلاّ داخل مسار التشارك الاجتماعـــي، في الوقت ذاته أتمنى أن نتخذ الإجراء المناسب هنا وذلك لاســـتحالة رفض الإستراتيجية الهادفة إلى تصوير "الذاتية" وكأنها تتمة

للعلاقـات مـع الـذات سواء الإبستمية منها أو العملية، والتي توجد محشورة داخل العلاقات التي تربطنا بالغير.

ولتـسمح لي هـنا أن أتوسـع في شرح هذه الإستراتيجية عبر ملاحظـتين أساسـيتين: الملاحظة الأولى مؤداها أن التصور الكانطي "للاسـتقلالية" يخـتلف اختلافا جوهريا عن مفهوم الحرية الذاتية كما انحـدر إلينا من الإرث التجريبياني، إذ يمكننا أن نشرح المفارقة القائمة بين فولكير Willkür وفرير فايل Freier Wille من خلال عودتنا إلى أنمـاط العقلنة التي تعمل إرادتنا من خلالها على تحديد ذاتها بذاتها، ففي حالة الحرية الذاتية مثلا، نجد أن الإرادة مسندة من قبل بديهيات الحذر، أو بتعـبير آخـر من قبل امتياز ما، أو أي وازع عقلي خاص بشخص معـيّن. من هنا فإن فعل الحرية يبدو منضويا تحت راية الوعي المتمحور حول موضوع واحد أو حد. في مقابل ذلك، وتحديدا فيما يخص مسألة الاسـتقلالية، فإننا نجد أن الإرادة هنا تنضوي تحت راية بديهيات تعد مفتاح نجاح الاختيار الخاص ببلوغ الشموليانية، ذلك أن إرادة شخص معـيّن تحددها أسباب وعلل لها قيمتها أيضا لدى الأشخاص الآخرين (شريطة أن تكون منتمية لجماعة أخلاقية واحدة).

هذا التأويل الخاص بالإرادة الحرة وبالعقل العملي ييسر لنا النظر إلى الجماعـة الأخلاقـية بمـا هـي جماعة شاملة، قادرة على إرساء التـشريعات الذاتية الخاصة بالأفراد الأحرار، والمشمولين بمساواة تامة، من حيث أنه ينبغي النظر إليهم بوصفهم غايات لا وسائل.

أمـا فيما يخص الحرية الذاتية، فإنه يمكننا أن نتصور، وبسهولة أن بعـض الأفراد قد ينتهزون فرصة كونهم ينعمون بالحرية للاستفادة من ذلـك إلى أبعد حد، في حين نجد أن آخرين قد لا يعيرون هذه المسألة أدنى عناية، بل وعلى النقيض من ذلك، فإننا نجد أن مفهوم الاستقلالية

ليس مفهوما قابلا للتوزيع، ولا يمكن إنجازه بطريقة فردية، لذا يمكننا أن نؤكد وبكل تفخيم، أن شخصا معيّنا لا يمكنه أن يتمتع بحريته الفردية إلاّ إذا كان كل أفراد الجماعة يتمتعون بها بدرجة متساوية، وعلى كل لنسجل المسألة التالية هنا: إن كانط، وعبر تصور الاستقلالية، كان قد أدخل مفهوما خاصا لا يمكن توظيفه إلاّ داخل إطار بينذاتي، فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن فكرة الاستقلالية هذه مرتبطة ارتباطا وثيقا بمفهوم العقل العملي - على خلفية أن كليهما مشتق من مفهوم الشخص - فإنني أشك تماما في أن جوهر الفلسفة العملية لدى كانط لا يمكن المحافظة أو الإبقاء عليه إلا داخل إطار يمنع بعث تصور عن الذاتية بعيدا عن أية علاقات داخلية تفضي به إلى البنذاتية.

ملاحظتي الثانية محورها الاعتراض التالي الذي كان البروفيسور رينو قد أبداه سابقا في شكل تساؤل إشكالي: <<يمكننا أن نتساءل هنا أفلا نجد أن التعرف إلى الحجة الأفضل يتم عبر لحظة إلتحام تقوم بضبط علاقة الذات بذاتها المتماهية أكثر من كونه يتم عبر تنظيم العلاقة بين الذات والأغيار، وذلك بموجب تراتبية هذه القصدية الإتيقية حتى وإن أخذت في شكل مداولة حجاجية تنتمي إلى ذلك النوع الحواري>>. للإجابة على هذا الاعتراض أقترح في البداية عدم الاهتمام بتلك المواقف التي كان قد اتخذها المشاركون في محاجة معيّنة محورها أنموذج الحرية الذاتية سواء أكانت مواقف مثبتة أم نافية، أو لنقل بتعبير آخر، المواقف التي كان قد اتخذها المشاركون في محاجة معيّنة محورها أنموذج Willkür. إن ما يوجه اختيارات المشاركين في مناقشة تنحو منحى عمليا هو قوة الإكراه المتضمنة في الأسباب أو البواعث التي يفترض أنها تسري على الجميع، وليس فقط تلك القوة المرتبطة بالأسباب التي تعكس حقيقة ما أفضله أو حقيقة ما يفضله

غـــيري، أسباب يمكن لأي مشارك بموجبها - وكذلك الحال بالنسبة للآخـــرين - أن يكتـــشف مـــا هي الممارسة التي سيكون في مصلحة الجميع أتباعها بغية الوصول إلى ضبط مشكلة ما وترتيبها.

إنه لمن البديهي أن وعينا لذاتنا وللقدرة التي تمكّننا من اتخاذ موقف تأملـــي تجـــاه معتقداتنا الخاصة، رغباتنا، توجهاتنا "الأكسيولوجية" أو الأخلاقـــية ومنطلقاتنا البدئية، بل وحتى تجاه مشروع حياتنا الخاص في مجمله، يشكل مطالب أساسية لإمكان المناقشة العامة أو العمومية. على أن هناك ضرورة أخرى تبدو على الدرجة نفسها من الأهمية مؤداها أن المشاركين في مناقشة ما، وما إن ينخرطوا في ممارسة حجاجية من هذا القبـــيل حتى يصيروا ملزمين بأن يكونوا في مستوى التوقعات بالتعاون المنتظرة منهم، والمنشغلة بالبحث عن أنماط الأسباب أو البواعث المقبولة من قبل الآخرين أيضا، كما أنه يتحتم عليهم، بالإضافة إلى ذلك، أن لا يتأثروا إلاّ بهذه الأسباب عند إعلائهم عن مواقفهم المختلفة.

ثم إن الإفتراضات التداولية للمناقشة تظهر أنه من الممكن تماما تلبـــية هـــذين الاقتضاءين معا في آن واحد، فالمناقشة تلبي الشرطين حصرا:

- الـــشرط الأول: كل مشارك فرد حر فيما يقوم به مادام يحوز على الـــسلطة الإبستمية في صيغة المتكلم، والتي تسمح له باتخاذ موقف من المواقف، وهنا لا أجد مندوحة من الإقرار بأنني على توافق تام مع البروفيسور رينو.
- الـــشرط الثاني: هذه السلطة الإبستمية تتم ممارستها بغرض البحث عن اتفاق عقلاني مدروس، ومن ثمة العمل على اختيار الحلول التي تكون مقبولة عقليا، وعقليا فقط، من قبل كل الأشخاص المنضوين والمعنيين هنا.

فالـــشرط الأول والمتعلق بالحرية التواصلية يفضي إلى أنه لا يمكن عـــزل هذه الأخيرة بأي حال من الأحوال عما ورد في الشرط الثاني، ولا أن يـــتم تثبيـــتها داخـــل علاقة متميزة عنها تتمثل في البحث عن الإجماع أو التوافق.

هذا التوجه الأخير، في حقيقة الأمر، يعكس سمو الرابطة الاجتماعية، ذلك أنه، وبمجرد انخراطنا في ممارسة حجاجية معينة، نكون قد سلمنا أمرنا ثانية لتلك الرابطة الاجتماعية التي تظل على مثابرتها في ممارسة تأثيرها حتى ولو تعلق الأمر بأفراد يتنافسون بغية إيجاد أفضل الحجج.

آلان بوير (*) Alain Boyer

في كـــتابه الـــذي يحمل عنوان التفكير مع هابرماز ضد هابرماز Penser avec Habermas contre Habermas، خلـــص كارل أوتو آبل Karl Otto Apel إلى تبني الفكرة التالية: إذا حصل وقام أحدنا بـــرفض تـــبني ما يسميه هو "التأسيس الترنسندنتالي"، فإنه بفعله هذا

(*) **ألان (بوير) (Alain) Boyer**: فيلسوف فرنسي من مواليد 1954، يدرس حاليا في جامعة السور بون مجال إنهمامه الأول هو الإبستومولوجيا وفلسفة العلـــوم، حيث يعد من أهم المختصين الفرنسيين في فلسفة كارل بوبر، وقد عايشه تلميذا ومترجما لمؤلفاته إلى الفرنسية، من أهم أعماله:

- **مدخل لقراءة كارل بوبر (1994)** *Introduction à la lecture de karl popper*
- **خارج الزمان، محاولة حول كانط (2001)** *Hors du temps, un essai sur Kant*
- **كانط وأبيقور (2004)** *Kant et Epicure*

(المترجم)

Karl otto Apel: *penser avec Habermas contre Habermas,* (1989) trad. fr. par M. chariere, ed. de l'éclat 1990.

وقـــد قمنا بترجمته إلى العربية بعنوان: **التفكير مع هابرماز ضد هابرماز**، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، منشورات الاختلاف بيروت 2005.

يكون قد إتخذ شكلا من أشكال قابلية الوقوع في الخطأ القريبة من تلك التي يدافع عنها العقلانيون النقديون أو "البوبريون" Poppériens بتعبير آخـــر. وإذا مـــا تركنا المواقف والقناعات السياسية جانبا، وكحوصلة نهائية نقول: ما هي برأيك الاختلافات الفلسفية الأساسية بين المناقشة الـــنقدية كمـــا يـــراها "البوبريون" وتصورك الخاص لما تسميه "إتيقا المناقـــشة"؟، ثم هـــل إن الـــنقاش الذي يضعك في مواجهة العقلانيين النقديين، وبصرف النظر عن جانبه الذاتي الذي لا يؤثر كثيرا، قد يكون مجـــرد خـــصومة عائلـــية بين العقلانيين، حتى لا أقول بين العقلانيين الإصلاحيين؟

لقد اعترف بوبر في سنة 1944 بأن اختيار العقلنة لا يمكن النظر إلـــيه بمـــا هـــو اختيار عقلاني، بل إنه سينظر إليه لاحقا بما هو اختيار أخلاقي مثل (رفض العنف، القبول بفكرة أن الآخرين يملكون إمكانية نقد مواقفي الحاملة للقابلية للخطأ...)

هـــذا الموقف في نظر بارتلي Bartley، وهو أحد تلاميذ بوبر، موقـــف إيمـــاني بمـــا فيه الكفاية، لذا فهو يقترح نوعا من العقلانية النقدية الفهيمة Rationalisme Critique Compréhensif معطوفة علـــى مـــا يـــسميه "إيكولوجـــيا العقلنة" أو "العقلنة الخضراء"(*) Ecologie de la rationalité. فما هو تعليقكم على هذا النقاش؟

(*) يرمز في أوروبا، وبخاصة في ألمانيا وفرنسا، باللون الأخضر لكل ما يرمز للبيـــئة والمحافظـــة عليها، لذا نجد أن الأحزاب المدافعة عن الطبيعة وعن الحـــياة المتجددة النظيفة، في مقابل المد الصناعي الكبير، والذي بلغ درجة اللاّعقلـــنة، تسمى أحزاب "الخضر" Verts أو "الإيكولوجيون" Ecologistes (المترجم).

أعـــتقد أن مـــا يجعلـــني في مواجهة بوبر، وما يجعله هو أيضا في مـــواجهة آبل يخرج عن كونه مجرد خصومة عائلية، فمجال الرهان هنا يتجاوز مسألة القابلية للخطأ.

وهكـــذا فبيرس Peirce مثلا أرسى معادلة جمع فيما بين تصور يتـــبنى ضـــمنيا القابلية للخطأ في مجال المعرفة وموقف مناهض للريبية، والاخـــتلاف في جوهره هنا يقوم حول من منا كان يدافع عن تصور قـــوى للعقلـــنة ومن كان يدافع عن تصور ضعيف للعقلنة ذاتها. ففيما دافعت أنا عن تصور فهيم للعقلنة معطوفا على أنموذج كلّي للتبرير[1]، فـــضّل بوبـــر الانتصار لتصور فيبر الأداتي عن العقلنة، وبقي مشدودا للأنمـــوذج الإســـتنباطي للتبريـــر، وهنا لا بد من تسجيل ملاحظتين أساسيتين:

الملاحظـــة الأولى وهـــي الملاحظـــة الأكثـــر بداهة من بين كل التـــضمينات المرتبطة بهذا الموقف المتعلق بالفلسفة العملية، فبوبر، ومتى تعلق الأمر بالمسائل الأخلاقية، فإننا نجده يتبنى موقفا هو أبعد ما يكون عـــن الفهـــم والإدارك أو إنـــه موقف غير تأملي. إنه يعزي الأحكام الأخلاقـــية إلى مجرد تطورات، تطورات يفضل في سبيل الكشف عن مصادرها إتباع تفسير هو أقرب ما يكون للحزم والصرامة، أو لنقل إنه تفـــسير إرادي Volontariste، ذلـــك أن توجهاتـــنا أو ســـلوكاتنا الأخلاقـــية، فيما يرى، خاضعة للمقاييس التي نختارها نحن بأنفسنا. من هـــنا فـــلا مكـــان عند بوبر لأي إجراء أو مبدأ، كما بالنسبة لإجراء

(1) فـــيما يخـــص هـــذه الـــنقطة فأنا أحيل القارئ إلى كتاب **الحقيقة والتبرير**
Vérité et justification, trd. fr. par Rainer Rachlitz. op. cit, pp. 43-74.

الــشمولياني، يــسمح بإقرار عقلاني مدروس لبعض المقاييس المتعلقة بالقــيم بعامــة، لقد تم التخلي عن الاختيار الخاص بالقيم لحساب ما يــسميه قيــبر "حرب الآلهة والشياطين" والبروفيسور بوير يثير الانتباه بنفسه إلى تضمين ثان يطبع هذه الصيغة الضعيفة للعقلنة التي يدافع عنها بوبر، حيث يذكرنا بأن بوبر قد اتخذ موقفا إيمانيا مؤداه أن الإقرار بتبني موقف نقدي عوض تبني آخر دوغماتي (أو إيقاني)هو في النهاية مسألة إيمــان وليس مسألة حجج، ومنه يبدو العقل في تحليلاته المتأخرة وكأنه مجرد قيمة وسط قيم كثيرة أخرى. على النقيض من ذلك، فقد حاولت في إطــار نظــرية الفعل التواصلي، إرساء معقولية سلوكية مفادها أن شخــصا معيــنا، ومهمــا يكن محيطه الاجتماعي ولغته وشكل حياته الثقافــية، فإنه ليس بمقدوره عدم الانخراط داخل الممارسات التواصلية، ومــن ثمــة لن يكون في مقدوره كمحصلة أن لا يبدي اهتماما ببعض الافتراضات التداولية نعتقد بأنها ذات منحى عام. إن إعادة بناء المحتوى الحدســي للافتراضــات المــتعلقة بالنشاط التواصلي، والتي لا يمكن مجاوزتهــا، تتمــثل في الكشف عن شبكة التأمثلات الإنجازية التي يجد الأفــراد أنفــسهم منخرطين فيها دون أن يدركوا بأنهم يشاركون في ممارسات ثقافية حقيقية.

أرنو ديجاردان[*] Arnaud Desjardin

مـــا هي طبيعة العلاقات القائمة بين مقاربتك ومقاربة كارل أوتو آبل؟ صحيح نحن نعلم أن أغلب أعمالك تمحورت حول مفهوم "إتيقا المناقشة"، وذلك بغرض إعادة صياغة المشروع الكانطي الخاص بتأسيس موضوعي للمعايير العملية دون أن تنسى طبعا بأن تحل أنموذج التواصل محل أنموذج الذاتية كما تصوره طانط. لكن، بالرغم من كل هذا، فقد وقعت نقاشات هامة بينكما كان محورها التساؤل حول إمكانية وضع هذا المشروع موضع التطبيق الفعلي.

– الـــنقاش الأول بيـــنكما دار حول إمكانية قيام تأسيس نهائي Letzbegründung لمبدأ الشموليانية (U) وضرورته، فآبل كان يعتقد أنه من الممكن، ومن الضروري أيضا، تأسيس هذا المبدأ، لذا، ولتحقيق ذلك، لجأ إلى استخدام الحجة الترنسندنتالية "للتناقض الذاتي الإنجازي"، أما أنتم فإنكم لم تكتفوا بالقول بأن هذه الحجة <<ضعيفة>>، بل إن اللّجوء إليها أصلا قد يعيدنا إلى أوجه تفكير نجد أن آبل نفسه كان

(*) **ديجاردان (أرنو): Desjardin (Anaud)**، مخرج تلفزيوني فرنسي من مواليد 1925، كـــان مـــن أوائـــل الفرنسيين الذين وثقوا بالكاميرا العادات والتقاليد الـــروحية الغربية عن المناخ الأوروبي مثل: الهندوسية، البوذية، التصوف الإســـلامي (علـــى الطـــريقة الأفغانية). يعد ديجاردان من دعاة الحوار بين الثقافات والأديان المختلفة، له مؤلفات لا تعد ولا تحصى أهمها:

– **دروب الحكمة (3 أجزاء) (1968 – 1972)** *Les chemins de la sagesse*
– **العـــالم الحديث والحكمة القديمة (1973)** *Le monde moderne et la sagesse ancienne*
– **بمعـــزل عن الذات، في البحث عن الأنا** (1977) *Au-de là du moi, A la recherche du soi*
– **نظرات حكيمة حول عالم مجنون (1997)** *Regards sages sur un monde fou*

(المترجم)

أول مـــن قـــال بنهايتها، بمعنى آخر العودة إلى نوع من الذاتية سالفة الذكـــر. من هنا أنا أسأل: هل تطورت مواقفكم منذ ذلك الوقت فيما يخص هذا المشكل؟

مـــن جهـــة أخـــرى، فإنـــه ومنذ صدور كتابه المناقشة والمسؤولية Diskurs und werantwortung[1]، دفع آبل بمسألة إيجاد تطبيق مسؤول لإتـــيقا المناقـــشة إلى واجهة أعماله. هذه الإشكالية الجديدة بالنسبة إليه، تـــستوجب إضـــافة قـــسم آخـــر، أسمـــاه "القـــسم ب" لحلقة النقاش Diskursethik الـــتي نظمـــت حول ذلك المبدأ النوعي – وهو من طبيعة غائية – المستعار من فكرة كانط حول التقدم. هذا القسم ب سيلعب دور المكمّل لمبدأ الشموليانية (U) الذي إعتقد أنه لم يطبق على الوجه الأكمل. أمـــا من جهتكم، فهل مازلتم تعتقدون دائما – كما سبق وكتبتم ذلك – أن إضـــافة مبدأ من هذا القبيل سيكون عملا سطحيا ومتناقضا مع الطابع الأخلاقـــي لإتـــيقا المناقـــشة؟ وفي مطلق الأحوال هل يمكننا القول بأن تفسيراتك المتتالية لإتيقا المناقشة قد بلغت من النضج ما يجعلها تسلك طرقا مستقلة ومنفصلة؟ وكيف يقوم تفسيرك الخاص بإتيقا المناقشة بالتعامل مع ضرورة توفر تطبيق مسؤول للمعايير؟

يورغن هابرماز

في البداية دعني أؤكد لك بأن صديقي كارل أوتو آبل كان له الدور الأكـــبر في توجيه عملي الخاص أكثر من أي زميل آخر، ومع ذلك فهناك خلافات قائمة بيننا يقف على رأسها ما كان قد ذكره آرنو ديجاردان.

---

(1) *Discussion et responsabilité* (1988), tome I, trad. fr par ch. Bouchindhomme, M. Chariere et R. Rochlitz, Paris cerf, 1996 ; tome II, trad, fr par Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris; cerf 1998.

أمـــا فـــيما يخص Letztbegründung أو التأسيس النهائي، فقد لجـــأت في محـــاولتي لإرســـاء هذا النسق، إلى تطبيق إستراتيجية أقل اســـتنباطية من إستراتيجية كارل أوتو آبل، فهو ما زال يعتقد أن هناك ميتا - مقال Méta-Discours (أي مقال يتجاوز المقال القائم) خاص باستدلال ذاتي الإحالة من النمط الترنسندنتالي يمكنه أن يمنح الفلسفة، بمـــا هـــي تخـــصص قائم بذاته، وضعا مميزا عن باقي الفروع المعرفية الأخـــرى، في حين أنظر أنا بعين مغايرة إلى طبيعة العلاقة بين الفلسفة والعلـــم، إذ أعمل على بلورة تصور ينظر بعين التعددية لكل المقالات النظـــرية علـــى اخـــتلافها انطلاقا من أنها، أي المقالات، وفي أحسن الأحوال، لن يكون أمامها سوى التمفصل حول بعضها البعض دون أن يكون في مقدور أي منها ادعاء الأفضلية والامتياز عن غيره، سواء قلب الأمر وفق مقاربة شموليانية، أو نظر إليه انطلاقا من رؤية اختزالية كما في (الفـــسلفة أو النظرية الإجتماعية، وكذلك في الفيزياء، البيولوجيا، وفيـــزيولوجيا الجهـــاز العصبـــي)، وإذا ما تتبعنا آبل في رحلة تطويره للدلـــيل المتعلق بالتأسيس النهائي Letztbergründungs-Argument، فإنـــنا ســـنتعرف، وبسهولة، على عدد لا بأس به من الافتراضات التي يخـــضع لهـــا هذا الدليل، بل إنهاك الكثير من المقالات أو الأقوال التي تعرضـــت لهـــذا الدلـــيل وعلى رأسها الأعمال الرائعة لبعض تلاميذه المتميزين، وتحديدا أعمال مارسيل نيكيه[1] Marcel Niquet[*]. فهذا

(1) Marcel Niquet, *Ttranzsendentale Argumente*, Kant, Strawson und die Aporetik der detranszendentalisierung (Surhr,kamp, 1991) et Nichthintergehbarkeit und Diskurs, prolegome zu einer Diskurstheorie des transzendentalen (Dunker & humblot 1995).

(*) **نيكـــيه (مارســـيل): (Marcel) Niquet** (1884 – 1964) رسام فرنسي شهير قام بتحـــضير الكثير من معارض الرسم في الصالونات الحرة، وكان مختصا في رسم الأشخاص وضفاف الأنهار وبخاصة نهر السين الذي كان مولعا به (المترجم).

الأخـــير يفترض تصورا معينا للغة والتواصل، ووصفا معيّنا للمحاجة، وفهمـــا معيّنا للتبرير وللحجج الترنسندنتالية. إنه يتوجب افتراض كل هـــذا وأكثـــر حتى يتمكن آبل من الدفاع عن موقفه، إلاّ أن كل هذه الافتراضـــات في الحقيقة هي مصدر سجال أكثر منها مصدر اطمئنان. صحيح أنا لا أدعي بأنه لن يكون في مقدوره فرض وجهة نظره داخل هـــذا الـــسجال، إلاّ أنه ينبغي عليه، إذا ما رغب في ذلك، أن ينخرط ضـــمن شكل معيّن من أشكال المحاجة، شكل هو أقرب ما يكون إلى المحاجـــة العامة، وأخشى ما أخشاه أن لا نتمكن من توفير شكل آخر، ذلك أن مشروع التأسيس النهائي مرتبط بافتراضات تصبح استراتيجيا المتمـــثلة في الـــبحث عن الحجة الوحيدة الكافية استراتيجية خاوية ولا معنى لها.

وجه الخلاف الثاني بيننا يتمحور حول مسألة التطبيق، ففي الوقت الذي التزمت فيه بمواصلة استكشاف الطريق الذي دشنه كلاوس غونتر Klaus Günther ومـــؤداه تمييـــز الأقوال المنشغلة بالتطبيق عن تلك المنشغلة بالتبرير، ومن ثمة اعتبار الأولى بمثابة المسارات الضرورية المفضية إلى بلورة مواقف أخلاقية وقانونية متفردة وذلك بالاعتماد على حالات هي أصلا محل نـــزاع[1].

من هنا فأنا أعتقد أن هذا المسار يجنبنا مواجهة الصعوبات المعروفة والملازمـــة للمقاربـــة الكانطية بعامة، والمرتبطة بواقعة أن مقاربته، أي كـــانط، وللأســـف الشديد، تضع في سلة واحدة مشكلة تبرير المعايير والمشكلة المتعلقة بتطبيقها. مع ذلك فإن كارل أوتو آبل، وعندما يتكلم عـــن التطبيق وهو ما يسميه "القسم ب" من الإتيقا)، فإنه، ومن دون

(1) *Klaus Günther*, Der Sinn für Angemessenheit, Anwendungsdiskurse in moral und Recht, Suhrkamp, 1988.

شـــك، يكون قيد التفكير في شيء آخر وذلك بغرض إحالته إلى ذلك المـــشكل الجـــدي الناجم عن ذلك النوع من البراكسيس الهادف إلى إرســـاء شـــروط قد يتم افتراض تحقيقها منذ الآن من قبل الممارسات العاديـــة للمناقـــشة، فمـــا هـــي هذه الشروط يا ترى؟ إنها الشروط الإقتـــصادية في المقـــام الأول، ثم الشروط الاجتماعية، فالثقافية، والتي تسمح بقيام مشاركة ضمنية وقديرة في المناقشة ذات البعد العملي من قـــبل كل أولئك الذين يعتقدون بأن موضوعاتها تشكل موضع اهتمام بالنسبة إليهم، أما في المقام الثاني فتأتي الشروط التي تقوم بتحديد ذلك الشرط الذي يتوجب فيه على كل شخص قبل الامتثال لمعايير معروفة في الـــتعامل البيـــنذاتي، يمكنه جراء ذلك أن يتوقع بأن كل المشاركين الآخـــرين في المناقـــشة ســـيمتثلون هـــم أيضا بدورهم لهذه المعايير، وباختـــصار يمكـــن القول بأن الجميع يملكون الاستعداد الامتثال لهذه المعايير المبررة.

هـــذه الممارســـة المجاوزة للأخلاق القائمة أو الممارسة "الميتا - أخلاقية" Méta-Morale الساعية إلى تحسين الشروط الضرورية لتلك الحالـــة الـــتي قـــد يكون فيها الإجراء الخاص بالمناقشة، والهادف إلى حل المشاكل الأخلاقية، محل تطبيق بشكل انفرادي وحيد، فهو يطرح علينـــا ما يمكن أن نسميه "مشكل روبيسبيار"(*) Robespierre، أي

(*) **روبيـــسبيار (ماكسيميليان) Robespierre (Maximilien)** ولد عام 1758 - كـــان محامـــيا بارعا ما أهله لأن يكون أحد الوجوه البارزة للثورة الفرنسية التـــي أطاحت بالملكية، بعد انتصار الثورة قام جدل كبير حول شخصه، فقد كـــان مشايعوه يرون فيه ديمقراطيا حقيقيا حيث لقبوه "النزيه" L'incorruptible، في حين لقبه خصومه بالطاغية "tyran" و"الدكتاتور الدموي"، وبين هذا وذاك ضـــاع مصير روبيسبيار فأعدم يوم 28 جويلية 1794 في ساحة الثورة في باريس (المترجم).

ذلك المشكل الذي يخص النتائج اللاأخلاقية لممارسة أخلاقية معينة[1].

ثم إنني لا أتصور كيف يمكن لأي تحويل للغائية السياسية إلى مبدأ أخلاقي الإسهام في حل هذا المشكل، ذلك أن النظرية ذات البعد الأخلاقي التي تبين لنا كيف يتم تبرير المعايير العامة ومن ثمة تطبيقها، لا يمكن السماح بتأكيد أولية معيارية معينة كائنا ما كان هدفها الخاص انطلاقا من هذه المعايير لجهة أن متابعة غائية معيّنة - مهما تكن أهميتها - يستوجب تداخل استدلالين اثنين: استدلال معياري واستدلال يأخذ شكل الحصافة.

وعلى كل، فأنا أعتقد هنا، أن هذا المشكل الكلاسي الذي يعترض سبيل إتيقا الثورة لا يمكن حله في إطار نظرية أخلاقية محددة، وبالمقابل، قد يمكن تحجيم أثره داخل دولة مؤسساتية يتم تأسيس النزعة الإصلاحية الديمقراطية فيما تماشيا مع السير العادي للحياة السياسية، هذا في الوقت الذي، يمكن فيه للمواطنين النظر إلى هذا التشريع بوصفه مشروعا جماعيا يهدف إلى تحقيق أمثل وتام لذلك النسق المتعلق بالحقوق الأساسية المتعارف عليها. أما المواطنون المشاركون في هذا المشروع المشترك فبإمكانهم، وبطريقة متناسقة، النضال بغية تحسين الشروط التي تمكنهم من ولوج مناسب ومشاركة فعلية في السياسة الاستشارية أو التداولية، مع التأكيد على إمكانية تطبيق القواعد التي تضمن احترم هذه المعايير إذا ما أخذت من بعدها العقلي.

---

(1) لتبين هذه النقطة بشكل أفضل، يرجى الرجوع بشكل خاص إلى هيجل في الفصل الأخير من **الحقيقة والتبرير** *Vérité et justification*، من المرجع المذكور.

ألبان بوفييه[*] Alban Bouvier

إن أهـــم الاعتراضات التي قد تتلقاها تصوراتكم في مجال العلوم الاجتماعـــية تتمـــثل في اتهـــامكم بأنكم قمتم بتشييد "نظرية عظيمة" وتحديدا في كتاب نظرية الفعل التواصلي[1]، ومن أنكم رسختم بذلك تبعيتكم لمبرات تالكوت بيرسونـــز[*] Talcot Parsons، والذي تقدمه فعليا على أنه أحد أهم نماذجك.

هكـــذا، وضـــمن مقاربة تقترب كثيرا من مقاربته، قمت بإنتاج محـــصلة نهائـــية في منتهى الروعة هي بمثابة تلخيص لأعمال الكثير من المنظرين الكلاسيين. هذا الاهتمام الدائم الذي يسكنك يبين، في حقيقة

(*) **بوفيـــيه (ألبان)** :Bouvier (Alban)، سوسيولوجي فرنسي، عضو بارز في مراكـــز بحوث متعددة، بحوثه تتركز حول فلسفة العلوم الإنسانية والنظرية السوسيولوجية وبخاصة نظرية الاختيار العقلي. من أهم مؤلفاته:

– **المحاجـــة الفلـــسفية، دراســـة حول السوسيولوجيا الادراكية** *L'argumentation philosophique, etude de sociologie cognitive* **(1945)**

– **فلسفة العلوم الاجتماعية** *Philosophie des sciences sociale* **(1999)**

(المترجم)

(1) ***Théorie de l'agir communicationnel*** (1981), 2 Tomes. trad, fr. Jean-Marc Ferry et Jean-louis shlegel, Paris, Fayard, 1987.

(*) **بيرســـونز (تالكوت)**: **Parsons (Talcolt)**، سوسيولوجي أمريكي شهير من رواد المدرسة الوظيفية في علم الاجتماع حيث طوّر نظرية أسماها الوظيفية المنهجـــية، وهـــي نظـــرية تنهل من أعمال فرويد، دوركهايم، ماكس فيبر وغيرهم، كما اشتهر أيضا بنظريته حول النشاط. من أهم أعماله:

– **بنية النشاط الاجتماعي** *The Structure of social action* **(1937)**

– **النسق الاجتماعي** *The social system* **(1951)**

– **نظـــرية النشاط والمسألة الإنسانية** *Action theory and the human condition* **(1978)**

(المترجم)

الأمـــر، عن ثقافة مذهلة، وعن رغبة في معرفة مزايا النظريات المختلفة وحـــدودها وكذا التحاور معها وذلك بغية إدماج كل النقاش والجدل المثار حولها ضمن إطار نظريتك الخاصة، مع ذلك فإن هذا الاهمام يثير مجمـــوعة مـــن التساؤلات أهمها: هل إنك فعلا متمسك ببلورة نظرية حول المجتمع يكون هدفها الأساس منحنا وسائل تمكننا من شرح أفضل وفهـــم أحسن للعالم الاجتماعي مع احتفاظنا بحاستنا النقدية تجاهه؟ أم إنـــك تـــود اقتراح نظرية محورها نظريات المجتمع، وبتعبير آخر نظرية مجـــاوزة للنظريات القائمة، أو "ميتا - نظرية" Méta-théorie، نظرية تعلمـــنا أشياء كثيرة عن هذه النظريات لكنها لا تعلمنا إلاّ قليل القليل عن المجتمعات ذاتها؟

تأسيـــسا علـــى مـــا ســـبق، فإنه من غير المستغرب أن نجد بأن الـــسياسيين وعلماء الاجتماع، وإبان سعيهم الحثيث لتوظيف أفكارك ضـــمن رؤاهم وأعمالهم الخاصة - لجهة معارضتها "بأنموذج السوق" المـــشهور في هذا المجال من مجالات البحث على سبيل المثال - فإنهم لا يحفظون من جملة أعمالك سوى فكرة "أنموذج الميدان" التي لا تعدو، في الحقيقة، أن تكون فكرة عامة.

إن مـــا قـــد يُظهـــر أعمالـــك لـــدى عـــدد لا بأس به من السوسيولوجيين وكأنها منقوصة من أي اهتمام حقيقي تجريبيا كان أم مشخـــصا، له في الواقع انعكاسات ملموسة على لائحة الفلسفة السياسية، حيث أن الأمر لن يبقى مجرد مسألة فهم أو تقييم، بل إنه سينتقل بداهة إلى مستوى أخر وهو مستوى العقل بما أن تطبيق إتيقا المناقـــشة علـــى المـــسائل السياسية المشخصة تحت عنوان السياسة الاستشارية هو في حد ذاته فكرة هامة، لكن على أن لا يعني ذلك أيضا أننا أمام موجة طوباوية جديدة.

سأجيب عن انتقادات البروفيسور بوفيه من خلال الملاحظات الثلاث التالية:

1. ليس سرا أنه، ولتطوير نظريتي الاجتماعية، فقد اخترت في كتاب نظرية الفعل التواصلي أسلوبا مستلهما من الأنموذج الهيجلي، لذا، فأنا لا أدري بالمرة ماهي المؤاخذة التي يمكن أن توجه لي في هذا المجال. مع ذلك يمكننا القول بأن نتائج هذا النوع من الاستدلال الديالكتيكي، يتم تلخيصها عند نهاية كل خطوة بطريقة منهجية منظمة. وعليه أقول إن ما أود بلوغه ليس "نظرية مجاوزة أو مفارقة للنظريات الأخرى، وإنما المواصلة على درب النظرية الاجتماعية الكلاسية، والعلوم الاجتماعية المعاصرة تقدم لنا نماذج عدّة تلخص هذه المقاربة مثل: تورين Touraine، بورديو Bourdieu، لوهمان Luhmann، بل حتى غيدانز Giddens.
2. أما فيما يخص استخدام مثل هذه النظريات، فإنني أعتقد بأنها تحوي بعدا تاريخيا لجهة أنها تقدم تأويلا معيّنا للدينامية أو للخطاطة الخاصة بتطور الحادثة الاجتماعية والثقافية. هذه النظريات الفهيمة أو المدركة يرجع إليها الفضل في بسط رؤية تكون منطلقا لوقوع تغييرات على المدى الطويل يمكن النظر إليها بماهي مظاهر للتطور، كتلك التي تربط المجتمعات ما قبل الصناعية بالمجتمعات ما بعد الصناعية مرورا ببوابة المجتمعات الصناعية.

كما أن المناقشة الدائرة حاليا حول العولمة والرأسمالية العابرة للحدود الوطنية، أو تلك الدائرة حول الأبعاد الاقتصادية، أو تلك المتعلقة بالتحول القائم في مستوى العلاقات الدولية على قاعدة

تخضع لمبدأ النخبة أو المجموعة العابرة للحدود الوطنية، أو خاضعة لمبدأ تنامي الحس الوطني، يمكنها أن نقدم أمثلة أخرى في هذا المجال.

على أن لهذه النظريات مجتمعة نقطة ضعف بديهية مفادها أن اختيار إطار التأويل اختيار اعتباطي إلى حد ما، فبالرغم من أن كل نظرية هي بالضرورة محددة بأدلة وحجج تجريبية، إلاّ أن الأطر التطورية التي تلف هذه النظريات يمنحها بعدا تفسيريا مجردا يصير معه التحكم في مدى صلاحيتها التجريبية مسألة في غاية الصعوبة، وهذا هو السبب الذي يجعل أشخاصا منخرطين في هذا النوع من البحوث، كما هي الحال بالنسبة لبيرسونز، أو أنا شخصيا، يحرصون أشد الحرص على تقوية الرقابة المتعلقة باختيار المفاهيم أو الأطر النظرية الأساسية، ذلك أن اختيار الخطاطة التأويلية يمكن تبريره ليس فقط عن طريق أدلة تجريبية (من هنا السؤال هل هذه النظريات تشتغل فعلا؟) بل إنه يمكن أن يبرر أيضا عن طريق فحص الأدوات النظرية التي تأسس بمقتضاها.

أما السؤال الخاص بمعرفة هل يمكن لنظرية الفعل التواصلي الصعود عموديا، فإنه ينبغي أن ينظر إليه عبر مجموعة من الأدوات والآليات يختلف بعضها عن بعضها الآخر. من ذلك التساؤل حول ما إذا كانت فرضيتي الخاصة بتأويل مسارات التحديث تنضوي تحت لواء نظرية تداولية للغة ما يجعلها تلج مجالا متعاليا يختلف تمام الاختلاف عن ذلك الخاص بالعلوم الاجتماعية، أم يمكننا القول بأن هذه الفرضية تنضوي تحت لواء نظرية معينة حول العقلنة – والتي تلبي أيضا دور النظرية الأخلاقية – قمت بتوظيفها بغرض تحليل التطورات الشرعية أو القانونية.

والواقـــع أنـــي أتبني تصورا ينظر نظرة تعددية لمختلف النظريات، يكون عليها بموجبه، ليس التمفصل حول بعضها بعضا، ولكن أن تتناسب مع الوقائع أيضا.

3. أخيرا، أنت تشير إلى التعارض القائم بين أنموذج "الميدان" وأنموذج "السوق" بحيث تقيم تعارضا بيني وبين نمط آخر من النظريات هو ذاتـــه لا يخلو من نقائص أو نقاط ضعف. فأعمال جون الستر John Elster هي مثال حي على ذلك الضعف الذي يعترى ذلك الـــنوع من النظريات التي يبدو أنك تفضلها ومنها نظرية الاختيار العقلـــي المطـــبق على السياسة الانتخابية أو على الاستراتيجيات المعمول بها في عالم الأعمال.

إننا نعلم علم اليقين أن هذه النظريات متوسطة المدى تدعو بخاصة إلى تحديـــد أكثـــر مـــرونة لمجال التحليل، وعليه، فإنها تصبح خاضعة لافتراضـــات ليـــست مـــن صلب النظرية ذاتها. ومن ثمة لن يعود في مقـــدورها، كمحصلة، أن تكون موضوع رقابة داخل الإطار النظري الـــذي يفترض فيه أنه إطار طبيعي لها. إن أنموذج الميدان الذي اقترحه جـــون الستر يعدّ مثالا على محاولة التمدد التي قام بها أنموذج الاختيار العقلـــي بعيدا عما تسمح به حدوده الأصلية، بحيث قام بتمديد حدود هـــذا الأنموذج بطريقة جعلت هذا الأخير لا يكتفي فقط بمعرفة أوجه التفاضـــل المعطـــاة داخـــل مجموعة سكانية معيّنة، بل إنه صار يسعى لتحسس الأسباب المعقدة التي تسهم في تكوين أوجه التفاضل هذه.

في الخـــتام، وحتى أنهي حديثي عن هذه النقطة، أعتقد أنه توجد أشـــكال مخـــتلفة من النظريات وأن هذه النظريات تلجأ لإتباع مناهج مختلفة، وأنها كلها تضم الحسنات والسيئات على حد سواء.

باتريك سافيدان[*] Patrick Savidan

لقد حاول بعض الليبراليين والجمهوريين في السنوات الأخيرة رد الاعتبار، وبطريقة مميزة، لقيمة الانتماء الثقافي محاولين، وبالاعتماد على مبادئ مثل الأمة والشعب، أن يظهروا بأن الثقافة يمكن أن تأخذ كل أهميتها انطلاقا من الحرية الفردية، لجهة أن هذه الأخيرة تضع في متناول المنتمين لسياجها مجموعة من الاختيارات (الخاصة والعمومية) ما سيكسبها معاني محددة في أعين هؤلاء الأفراد المنتمين إليها.

بيد أنه، وانطلاقا من المواقف التي تدافعوا عنها في مجال الفلسفة السياسية يبدو أنك أقرب إلى الانضواء تحت هذا المسار الخاص بإعادة تقييم مفهوم الثقافة، بل إن بعض أعمالك تظهر الانتماء الثقافي وكأنه عائق أمام الحرية. وهذا الأمر، في الواقع، شكّل صدمة لي وبخاصة في إطار نظريتك الرائعة حول القانون والدولة التي طورتها من القانون والديمقراطية[1] Droit et démocratie، وفي الاندماج الجمهوري L'intégration Républicaine[2]، هذه النظرية تستند بالأساس إلى التمييز بين الثقافات

(*) سافيدان (باتريك) Savidan (Patrick)، فيلسوف فرنسي تركز اهتمامه حول توطيد العلاقة بين البحوث الفلسفية والأخلاقية وبين العلوم الاجتماعية، كما اهتم بمسائل العدالة والوئام الاجتماعي، من أهم مؤلفاته:

- **لنفكر في تكافؤ الفرص من جديد (2007)** *Repenser l'égalité des chances*
- **معجم العلوم الانسانية (2006)** *Dictionnaire des sciences humaines*
- **تاريخ الفلسفة السياسية (1999)** *Histoire de la philosophie politique*

(المترجم)

(1) Jürgen Habermas, ***Droit et démocratie, Entre faits et normes*** (1992). Trad. fr par Rainer Rochlitz et christian Bouchindhomme, pairs, Gallimard 1997

(2) Jürgan Habermas, *L'intégration républicaine* (1996) trad. fr, par Rainer Rochlitz paris, Fayard, 1998

المختلفة من جهة، وبين ما تسميه ثقافة سياسية عامة من جهة أخرى، والتي تـــرى بأنها ينبغي أن تكون قاسما مشتركا بين المواطنين كافة حفاظا على استمرارية المجتمع وضمانا لحيويته، على أن فحصا متأنيا للطريقة التي بنيت علـــى أساسها تصورك لهذه الثقافة السياسية العامة، وكذا طريقة تشكلها، يفضي بنا إلى نتيجة مفادها أن هذه النظرية هي في المحصلة نظرية غير ثقافية بمـــا فيه الكفاية على الأقل إذا ما قورنت مثلا بفكرة ويل كيمليكا(*) Will Kymlicka عن الثقافة التي أوردها في كتاب المواطنة متعددة الثقافات(1) La citoiyenneté multiculturelle، وعليه، هل يمكنك مـــثلا أن تميز (وأمامنا) بين "الثقافات السياسية" و"الثقافات الأولية أو الثانوية Subcultures؟"(*) وهل يمكن القول أن هذه الثقافات الثانوية، والتي يفترض أنها ثقافات تجاوزها الزمن من منظور ثقافة سياسية عامة هي بالفعل ثقافات قبل سياسية، بمعنى أنها لم تبلغ بعد الحقبة السياسية؟

علـــى كل، وأنت ذاتك تسعى إلى موقعة أعمالك داخل الميراث الجمهـــوري - طـــبعا شريطة الأخذ بعين الاعتبار الطابع الجماعي أو التـــشاركي والتأملي للفكر الجمهوري المعاصر(2) - أليس من الممكن

(*) **كيمليكا (ويل): Kymlicka (Will)**، فيلسوف كندي اشتهر بأعماله حول التعددية الثقافـــية Multiculturalisme. كمـــا كان من المنافحين عن الأعراق والمهاجرين والمدافعين عن حقوقهم وبخاصة في مقاطعة الكيبيك Quebec (المترجم).

(1) Will Kymlicka, *la citoiyenneté multiculturelle,* (1995) trad, fr. par Patrick Savidan, paris, la découverte 2001.

(*) التـــرجمة النـــصيبية لكلمة Subcultures هي أشباه الثقافات، إلاّ أنني فضلت الترجمة التي استخدمتها في المتن فهي تفي بالغرض وتزيد.

(2) حـــول هـــذه الـــنقطة يمكـــن النظر على سبيل المثال إلى الأعمال المتأخرة لميكائيل سانول:

Michel Sandel, Democracy's discontent. America in search of public philosophy, Cambridge, Belknap press of Harvard University press, 1996.

الحكم بأن تصوراتك حول الدولة - الأمة، وحول المواطنة هي بالفعل تصورات منضوية تحت لواء تلك الليبرالية (الرولسية مثلا) التي ما انفكت تلح على ضرورة الفصل بين السياسة والثقافات إجمالا؟ ثم هل يمكنك في الأخير أن تبين لنا بوضوح الرباط القائم بين مفهومك عن "النخبة العابرة للحدود الوطنية" أو "ما بعد الوطنية" والمناقشة النظرية التي وضعتك في مواجهة الهرمينوطيقا الفلسفية لهانز غيورغ غادامير H. G. Gadamer وذلك بخصوص العلاقة بين الحرية الانسانية والتقاليد الثقافية المختلفة؟

يورغن هابرماز

في البداية اسمح لي أن أجيبك فقط عن النقطة المركزية المتضمنة في كل تساؤلاتك. إن المناقشة الأخيرة المتمحورة حول التعددية الثقافية أدت بالفعل إلى مراجعة الأنموذج الكلاسي للمواطنة، والذي يسعى إلى تعريفها انطلاقا من نظرية مجردة للفوارق الأثنو - ثقافية.

هكذا، وحول هذه النقطة بالذات نجد أن ويل كيمليكا قد طور مفهوما جديدا لمواطنة متعددة الثقافات، وهو المفهوم الذي أجدني على توافق تام معه، فالمواطنة هي عبارة عن وضع يترجم في شكل حدود مدينة، مع ذلك فإنه لا ينبغي أن يغيب عن ناظرنا بأن المواطنين هم أيضا أشخاص لهم هويات فردية نمت وترعرعت وسط تقاليد معيّنة، وفي أوساط ثقافية نوعية، لذا فإنه يتوجب أن نضع في اعتبارنا بأن هؤلاء الأشخاص هم في حاجة لهذه التقاليد حتى يتمكنوا من الحفاظ

كما يمكن النظر أيضا إلى بعض النقاشات التي أثارت هذا المؤلف في A. Allen et M. Regan (ed), *Debating Democracy's Discontent. Essay's on Politics, law and public phylosophy*, oxford university press, 1999.

على هوياهم. كما أنه، وفي حالات خاصة، يمكننا أن نوسع من حاضنة الحقوق المدنية حتى نتمكن من تلقيحها بالحقوق الثقافية، فهذه الحقوق تسمح للمواطنين جميعهم، وبمساواة تامة، الولوج إلى إرث ما، والانتماء لجماعة ثقافية معيّنة تمكنهم من اختيار هويتهم وإرسائها بكل حرية. هذه الخطوة توسع من إمكانيات الولوج إلى محيط ثقافي معيّن مع أن هذا الأنموذج يحمل في ذاته خطرا فعليا بتشذر المجتمع وتفرقه، علما أن هذا الدليل معروف لدى الجمهوريين الفرنسيين. إن مضاعفة ما يسمى بالثقافات الثانوية المكوّنة لجماعة سياسية معطاة لا ينبغي أن يؤدي إلى تفكك هذه الجماعة من هنا، يبدو واضحا أن الطريقة الوحيدة المثلى التي يمكن من خلالها اتقاء هذا الخطر هو التأكد من أن كل المواطنين قد انصهروا داخل ثقافة سياسية واحدة وحيدة، وذلك بمعزل عن الحدود الفاصلة بين انتماءاهم الثقافية المختلفة، وهذا في حقيقة الأمر، يتطلب نوعا من فك الارتباط بين الثاقة السياسية والثقافات الثانوية الأخرى.

هذا المشكل تزداد أهميته بشكل ملفت داخل سياقات معيّنة كتلك السياقات التي نجد فيها أن ثقافات الأقليات في مجتمع معيّن تدخل في صراع ضد الثقافات المهيمنة والنتيجة، وكما هو مثبت تاريخيا - مع تحفظ بسيط وهو أن هذا الأمر قد لا يكون صحيحا بالنسبة لفرنسا - أن ثقافة الأغلبية المهيمنة، وكما هي الحال بالنسبة لأغلب الحالات، هي من يحدد الثقافة السياسية العامة. تأسيسا على ما سبق تكتسب الثقافات الثانوية المضطهدة والمقهورة وعيا متناميا بخصوصية تقاليدها بخاصة وأن ما يعرف تقليديا بالثقافة الوطنية المشهورة بأحاديتها وتجانسها، بدأت في إفراد مساحات تتسع يوما بعد يوم لتصور جديد ينظر للمجتمعات بما هي مجتمعات متعددة الثقافات

(بــالمعنى القائم اليوم)، لذا فمن المحتم أن تزداد لجهة إقامة فصل، كحد أدنى، بــين الثقافة السياسية والثقافة الغالبة المهيمنة، ومنه، وبهذا المعنى، فأنــا لا أعد أكثر ليبرالية مما أنا جمهوري، هذا على الأقل ما حاولت بلوغه في القانون والديمقراطية.

بيار دومولونير(*) Pierre Demeulenaere

إن أول ســؤال يتــبادر إلى أذهانــنا هو كيف يمكننا فهم وضع النــشاط التواصــلي إذا ما قيس بالمبادلات الاقتصادية المرتبطة ارتباطا وثيقا بمفهوم الحرية؟

هل يتوجب علينا أن تنظر إلى ذلك الأفق المستقبلي الذي تقترحه نظــرية الفعل التواصلي وكأنه يجعل من النشاط التواصلي بمثابة نقيض للــنظام الاجتماعي وبخاصة فيما يتعلق بأحد أهم وسائطه وهي النقود. وإذا مــا كانــت هذه هي الحال فعلا ألا تعتقد بأن ذلك قد يؤدي بنا للحــط من شأن المعايير المرتبطة بحرية التبادل (حرية، تبادل وامتيازات متبادلة).

في حــين أن هذه المعايير مرتبطة أشد الارتباط بالنشاط التواصلي بما يجعله متميزا عن مفهوم النشاط الاستراتيجي كما حدده ماكس فيبر Max Weber علــى أن السؤال المطروح هنا: إذا كانت مبادئ إعادة توزيع الموارد قد أصبحت موضع اتفاق فهل يمكننا توظيفها لصالح ترقية ممكنة للتبادل وللمعايير المذكورة آنفا، وذلك بمقتضى وجهة النظر التي

(*) **دومولونير (بيار): Demeulenaere (Pierre)**، سوسيولوجي فرنسي، مدير مركــز الدراســات الــسوسيولوجية التابع لجامعة السربون، عضو الجمعية الفرنــسية للــسوسيولوجيا، من أهم المباحث التي اهتم بها، نظرية العقلنة، المعايير الاجتماعية، المعايير الجمالية (المترجم).

طـــرحتها في نظرية الفعل التواصلي؟ ثم ما هي المعايير التي ينبغي علينا تفـــضيلها عـــن غيرها لجهة تبرير مبادئ من هذا القبيل محورها إعادة التوزيع؟ هل إننا سنكتشفها عن طريق مسار للمناقشة يمكنها أن تصمد خــــارج أســـواره أم هل يمكن اشتقاقها، كما هي الحال بالنسبة لمعايير التبادل ذاتها، من المعايير الخاصة بالنشاط التواصلي؟

يورغن هابرماز

هذه الأسئلة على درجة كبيرة من الأهمية، لكن أخشى ما أخشاه هـــو أن تكون قد اعتمدت على قراءة لنظريتي الخاصة لا أتفق معها في الغالـــب، إذ أعـــتقد، وبـــصورة إجمالية، أنه تم إدماج، حتى لا أقول إخضاع، المجتمعات المعاصرة المعقدة عبر وسائط وآليات ثلاث: "المال" انطلاقـــا من كونه إحدى الوسائط المهمة فقد تمت شرعنته وفق مبادئ الـــسوق "الـــسلطة" وقد تم ترسيخها داخل المنظمان و"التضامن" وقد تـــرجم إلى معايير وقيم وإلى تواصل أيضا. وقد تسألني هنا: ألا توجد معايير ملازمة لميكانيزمات السوق؟

فأجيبك بأنني أنظر إلى الأشياء من زاوية مغايرة إلى حد ما، زاوية تـــرى أن ميكانيـــزمات السوق تتأسس وفق المبادئ التي تحدد العناصر الأساســـية للقانـــون المدني (كالتعاقد والملكية)، هذا التأسيس المشرعن مـــوجه لكـــي يضمن للفاعلين داخل السوق بأن يقوموا بأفعالهم وفق الأنمـــوذج الاستراتيجي بما أنهم، في الواقع أحرار في ممارسة أفعالهم وفق الـــتفاهمات التي يصلون إليها، وهـم فوق هذا وذاك يخططون ويفكرون وفق معايير الربح والخسارة.

أنـــا أعـــرف تمام المعرفة أن الاقتصاد السياسي ينحدر من الفلسفة الأخلاقية، لذا فإننا نجد بأن حايك Hayek، جدّ المنظرين الليبراليين الجدد،

يواصـــل السير على درب التقليد الذي أرساه آدم سميث Adam Smith، إنــه يــشرح الأسباب التي تجعل الأسواق في وضع يمكنها أيضا من تلبية بعــض مبادئ العدالة التوزيعية متى كانت هذه الأسواق مشمولة بظروف مثالية.

أمـــا إذا تـــبين بأننا مازلنا على مسافة من إدراك الظروف المثالية المـــرجوة، وإذا مـــا تبين أيضا أن النمط الرأسمالي للإنتاج، وليوم الناس هـــذا، قـــد نتج عنه – إذا ما قلّب الأمر وفق رؤية العدالة التوزيعية – أنواع لا تعد من اللاّمساواة والتفاوت ليس في مقدور حايك تبريرها، حينئذ يمكننا اللجوء إلى سياسات تعويضية.

إنـــني مازلـــت أعتقد أن دستورا ديمقراطيا يسمح بإرساء مبادئ حقيقية للعدالة، فالصراع حتى لا أقول النـــزاع، المتعلق بالمبادئ النوعية للعدالـــة التوزيعية ينبغي أن يكون محل تحولات ديمقراطية لا أن يكون مجـــرد إسقاطات نظرية متمفصلة حول متغيّر واحد وهو معرفة السير الحسن للأسواق من عدمه.

أما في الوقت الراهن على سبيل المثال، فتدور مناقشة بالغة الأهمية محـــورها الطريقة التي بموجبها يمكننا تمثل العدالة التوزيعية في المجتمعات المعاصـــرة: فمـــن مقاربة أمارتيا سن Amaritya Sen التي تعتمد على مفهوم المقدرة، إلى مقاربة المنفعيين المحدثين الذين دفعوا بمفهوم الفرصة إلى الواجهة، ومن ثمة مقاربة رونالد دووركين Ronald Dworkin المتمحورة حول مفهوم الموارد نجد أنها عبارة عن مواقف في غاية الحذق والـــبراعة ثم اتخـــذها في هذا النقاش الذي يشارك فيه أيضا رولس عبر جديده الذي يسمى "المبدأ الثاني" Second Principe أو (مبدأ الاختلاف Principe de différence) الذي يحيل بدوره إلى مقاربة ذات نمط اجتماعي ديمقراطي. إنني أو يد هنا الرأي القائل بأن هذه المبادئ جميعها

ينبغـــي أن تتم بلورتها من قبل مختصين يعتد بهم (والفلاسفة أنفسهم ينظـــر إلـــيهم على أنهم هم أنفسهم يحملون صفة المختصين في هذا المجال).

مـــع ذلك فإن الكلمة الأخيرة هنا تعود للمواطنين أنفسهم، فهم وحـــدهم من يقدر على تحديد التوجهات الأساسية التي ينوون التحرك باتجاهها جماعيا.

باسكال أنجل(*) Pascal Engel

إنكـــم مـــن بـــين أولـــئك الفلاسفة القاريين (الأوروبيين) Continentaux الـــذين اختاروا عن طيب خاطر الدخول في حوار مـــع بعـــض ممثلـــي الميراث التحليلي، فتعبير "الفلسفة التحليلية[1] Philosophie analytique" تحول اليوم إلى تعبير يتسم بالعمومية، فهـــو يغطي مجالات عدّة، ويضم طرق تفلسف مختلفة، هذا التعبير اليوم يغطي في آن واحد معا عددا لا بأس به من المذاهب الفلسفية والجوهرية التي إذا ما أخذت مجتمعة فإننا سنجد بأنها بعيدة كل البعد

(*) **أنجـــل (باســـكال): (Pascal) Engel** فيلسوف فرنسي تتمحور أعماله حول الفلـــسفة التحليلية المعاصرة التي كان من إبراز المدافعين عنها في الفضاء الفرانكفونـــي، يشغل حاليا منصب أستاذ الفلسفة التحليلية في جامعة جنيف، من أهم أعماله:

- **الحقـــيقة: تأملات حول بعض البديهيات (1998)** *La vérité: Réflexions sur quelques truismes*
- **دافيد سون وفلسفة اللغة (1994)** *Davidson et la philosophie du langage*
- **الفلسفة والسيكولوجيا (1996)** philosophie et psychologie

(المترجم)

(1) Michael Dummett, *les origines de la philosophie analytique* (1988); trad. fr. par Marie-Ane lescourret, Paris, Gallimard 1991.

عـــن أن تكوّن كلاً متناسقا أو منسجما، ذلك أنه، وبحسب وجهة النظـــر الـــتي تمثلها هذه النظريات، فإنه يبدو بأنك تلحق النظريات الفلـــسفية التحليلـــية المعاصـــرة بــــــ "المنعرج الألسني أو اللغوي Tournant Linguistique"، وأنك عندما تلج باب المناقشة معها، فإنك غالبا ما تبين بأن هذه الفلسفات، تضم نقاطا مشتركة عديدة مع الميراث الهرمينوطيقي. على أنه، ومنذ ثلاثين عاما على الأقل، لم يكـــن المنعـــرج الألـــسني أو اللغوي، يمثل الخاصية الأولى للفلسفة التحليلـــية، فهذه الأخيرة كانت منشغلة بالعودة إلى مذاهب أخرى كالنـــــزعة الذهنية أو الذهنوية Mentalisme، النـــزعة الطبيعية Naturalisme، الميتافيزيقا الواقعية وبخاصة فيما يتعلق بعلاقات هذه الفلسفة بالعلوم النظرية بعامة.

وواضـــح هنا أن ليس كل الفلاسفة التحليليين لا يتفقون مع هذا الـــتوجه (دومث Dummett وبيتنام Putnam على سبيل المثال)، لكن فيما يخصك، إلى أي مدى أنت مستعد للدخول في نقاش ما مع حاملي هـــذه الرؤية الطبيعية؟ هل تعتقد بأن هذه النـــزعة ما هي إلاّ تجريبانية جديدة، أو نوعا من الفكر ما قبل الكانطي أم أنك تعتقد على النقيض من كل ما ذكرناه، بأن هذا التوجه يشكل تحديا جديدا للفكر ما بعد الكانطـــي؟ فالتقلـــيد الألمـــاني - النمساوي يبين عن آثار خاصة بهذه النـــــزعة الطبيعـــية نجـــدها في أعمال بولزانو Bolzano، هربارت Herbart، فريز Fries، بينيكو Beneke ومدرسة برنتانو Brentano، فهـــل تعتقد، كمساءلة أخيرة، بأن الوقت قد أذن لجهة إعادة الاعتبار لهذا الجزء من الفلسفة التجريبية والواقعية الألمانية - النمساوية، أم أنك ترى، بأن هذه الأخيرة، ما هي في الحقيقة إلاّ صدى لزمن قد ولى؟

أنـــا أتفـــق مـــع الوصف الذي أفردته للوضعية الحالية للفلسفة التحليلـــية، كما أوافقك أيضا عندما ذكرت بأن فلسفة القرن التاسع عـــشر في ألمانيا تضم كتابا كانوا سباقين إلى تبني التوجه الطبيعي الذي كنت قد أشرت إليه فيما سبق.

وبالفعـــل، فقـــد ميّـــزت في كتاب الحقيقة والتبرير بين دلالتين للمنعـــرج الألـــسني أو اللغوي، ففيما ينظر بعضهم إلى "البراديغم" أو الأنمـــوذج اللغوي بما هو مجرد أداة من طبيعة ميتودولوجية (منهجية)، فقد اعتقدت دائما بأن هذا "البراديغم"، هو في الواقع مناقشة حادة مع "الـــبراديغم" الذهني. من هنا، وضمن هذه الرؤية، فإنني أعتقد بأنه لا ينبغـــي لـــنا أن نكتفي بتوفير الأدوات السيمانطيقية الشكلية والتحليل المنطقـــي لحل ذلك المشكل الأبدي الذي كان قائما منذ كانط وهيوم كما أشار ريتشارد رورتي Richard Rorty، وإذا ما كان في مقدورك، ولأسباب تتعلق بالمحاجة، أن تلبي لي هذه الرغبة بأن تميّز لي بين منعرج ألـــسني أو لغوي بالمعنى "القوى" ومنعرج آخر بالمعنى "الضعيف" حينها سأقول لك بأنه لا كواين Quine ولا كارناب Carnap قد عملا على بلـــوغ "بـــراديغم" جديد مع استثناء فيتغنشتين في رسالته Tractatus الشهيرة.

إن فيتغنـــشتين، فـــيما أرى، قد تبنى هذا المنعرج وبخاصة عندما كـــتب بـــأن قـــواعد اللغـــة تشكل ماهية العالم. كذلك كان ديمات Dummett قـــد كتب في تاريخه عن الفلسفة التحليلية، من أن الأفكار مع هذا المعرج "ستسكن خارج الفكر". وإذا ما كانت الدلالات تقع خـــارج الـــذهن، وفق ما يرى بيتنام، فإن اللغة تبقى الواسطة البينذاتية

الوحـــيدة التي يمكنها أن تتجسد في كل لحظة، وهذا في حد ذاته تغيير لأفق رؤية لم يمكن كارناب ليجيزه مطلقا.

باسكال أنجل

لكنك تجيز هذه الفكرة؟

يورغن هابرماز

نعم، هذا صحيح، أما فيما يخص البعد الآخر المتضمن في سؤالك، فأجيبك بكل صراحة أنا لا أهتم حاليا بالتقليد الذي أشرت إليه، إذ لا ينبغي أن تصبح الفلسفة مسألة مزاح حيث يقوم كل واحد منا بالحكم على المقاربات الفلسفية المختلفة انطلاقا من أدواتِ لا يملكها هو، وفي هذا المستوى أقول إننا كلنا متواجدون على ظهر سفينة واحدة.

باسكال أنجل

ما دمت تعترف بأنك تداولي، ألا يمكن أن تكون واقعيا في الوقت ذاته؟

يورغن هابرماز

هـــذا صحيح أيضا، ففيما يخص المسائل ذات الطبيعة الإبستمية، فأنا أتخـــذ مـــوقفا واقعيا إلى حد كبير، مع ذلك فأنا واقعي من طبيعة خاصة، واقعـــي يصنف خارج المنعرج التداولي، إنني على يقين تام بأننا لن نستطيع معارضـــة عالم موضوعي مشكل من كيانات مستقلة عن التصورات التي يمكن أن نكونها عنها، عالم ميزته هو أنه واحد بالنسبة للجميع.

الواقعية، الحقيقة الإبستمية
الحقيقة الأخلاقية

لتوضيح الموقع الذي تحتله الحقيقة في إتيقا المناقشة سأعود لتوضيح بعض المباحث التي تبدو لي في غاية الأهمية من الناحية المنهجية، مع إظهار الروابط القائمة بينها.

1 - المنعرج الألسني أو اللغوي

إن التقليد الهرمينوطيقي الذي بدأ في التمدد من همبولد Humbold وشلايرماخر Schleiermacher وصولا إلى هيدغر Heidegger وغادامير Gadamer يمثل صيغة معيّنة من صيغ المنعرج الألسني أو اللغوي، ذلك أن تغيّر "البراديغم" الذي كان ينقلنا من الفلسفة الذهنية (أو العقلية إجمالا) إلى الفلسفة اللغوية قد تم تطبيقه بطريقتين متكاملتين، وإن ظهرتا مختلفتين، حيث يبدو أن مقاربة اللغة تتم من زوايا مختلفة، فإذا كان فريجه Frege - والإرث التحليلي بعامة - يهتم بالوظيفة التمثلية للغة وبالبنية القضوية للجمل التقريرية فقط، مركزين كل جهودهم على بحث علاقة الجمل بالوقائع، فإن هيدغر والفلسفة الهرمينوطيقية قد انشغلا بتحليل وظيفة الانفتاح على العالم الخاص باللغة العادية، وعملا على أن يستخلصا من هذه الخصائص اللغوية تصوراتهما عن العالم المنضويان

فيه. لقد عمل الجميع على الاستعانة بكل الوسائل المتاحة، مرة بالاستناد إلى أدوات التحليل المنطقي، وأخرى بالاعتماد على المنهجية اللغوية الموجهة نحو المضمون على أننا نجد بأن كلتا المقاربتين: المقاربة الأولانية للسيمانطيقا الشكلية والمقاربة الكليانية لسيمانطيقا المضامين، قد مارستا الاستدلال الزائف ذاته، فقد أهملتا الأبعاد التداولية التي ينبغي توفرها في أي حوار، والتي كان هبولد ينظر إليها على أنها عماد العقلنة التواصلية، بل إن نقائصها الثانوية لن تتأخر في الظهور بخاصة إذا ما كان مرجعنا الإطار هو ما اقترحه همبولد ذاته؟

هذا الإطار يضع على البساط ثلاثة مستويات من التحليل متساوية الأهمية:

- المستوى الأول ويعالج تصوراتنا حول العالم من منطلق لغوي.
- المستوى الثاني ويسمح بفحص البنية التداولية للمناقشة.
- المستوى الثالث ويوفر إمكانية قيام دراسة للشروط اللغوية التي يتطلبها تمثل الوقائع.

هذا في الوقت الذي نجد فيه أن المقاربات الهرمينوطيقية والتحليلية تتوزع، أولانيا على الأقل في المستويين الأول والثالث على التوالي، ذلك أن كلتيهما تؤمنان بطريقة أو بأخرى بأولانية السيمانطيقا على التداولية، حتى وإن كان فيتغنشتين المتأخر مثلا قد قام بتغيير إتجاه بوصلته، إلا أن تعابيره بقيت على حالها دونما تغيير. إن فلسفات اللغة التي سادت خلال القرن الأخير لم تورثنا إلاّ طلاقا بينا بين تاريخانية ألعاب اللغة لدى فيتغنشتين وأنطولوجيا هيدغر المنهممة بالانفتاح على العالم من جهة، وتواصلية تجريبانية لسيمانطيقا فريجه حول الحقيقة، مرورا بكواين ودافيدسن Davidson من جهة أخرى.

علـــى أن هناك بعض المؤلفين كدومت وبيتنام (ومؤخرا براندوم Brandom) قـــد قامـــوا بتغطية ذلك المجال الذي يقوم مقام الوسيط بالنسبة للتداولية الشكلية، إنهم يعملون على مقارنة سياقوية ورثة بطلين مـــن أهم أبطال القرن الماضي وهما هيدغر وفيتغنشتين من جهة، وعلى مناقـــضة مـــن تبـــنوا ذلك التحليل اللغوي الذي يحاول، وعبر وسائل جديـــدة، حل المشاكل القديمة بين كانط وهيوم من جهة ثانية. ثم إنني قـــد لا أكون مغاليا إذا ما ذكرت، كما أوضحت ذلك من قبل غير ما مـــرة، أن من أهم الأسباب الفكرية التي جعلتنا، كارل أوتو آبل وأنا ذاتي، ننخرط في هذا التوجه بغية إرساء تداولية ترنسندنتالية أو شكلية، هو الحالة التي توجد عليها فلسفة ما بعد الحرب العالمية في ألمانيا[1].

2 – التداولية الشكلية

لقـــد حملـــت مؤخرا على مراجعة بعض مواقفي السابقة المتعلقة بالعقلنة التواصلية، وكذا بنظريتي التداولية الخاصة حول الدلالة وتحديدا مـــا تعلق منها ببعض أنواع أفعال اللغة التي كان تحليلها مصدر إزعاج بالنـــسبة لي مـــنذ زمـــن بعيد (كإعلان النية من قبل المتكلم والأقوال البـــسيطة وغـــير المعـــيارية من جهة، والتهديدات والمسبّات من جهة أخرى). فالأمر هنا بالنسبة لي، لا يعني مباشرة تحديدات حقيقية، وإنما محاولـــة البحث عن حلول للمشاكل المتعلقة أساسا بالأفضلية الممنوحة للعقلنة المقالية.

لقـــد حاولت ما وسعني عدم التطرق إلى المسائل ذات الطبيعة الإبـــستمية عدا تلك المتواجدة داخل سياق نظرية الفعل التواصلي.

---

(1) Jürgen Habermas: *Vérité et justification* (1999), trad. fr. par Rainer Rochlitz, op. cit, chapitre premier.

هذه المسائل ذاتها ستكون محور إهتمامي في المرحلة اللاحقة، فمسألة معرفة ما إذا كان ممكنا الدفاع عن موقف واقعي بمعزل عن المنعرج التداولي مثلا تبدو مسألة في غاية الأهمية، كذلك أعتقد بأنه من الأهمية بمكان، البحث عن كيفية الحفاظ على تصور معيّن غير إبستمي يتعلق بالحقيقة، آخذين بعين الاعتبار ذلك التداخل الذي لا يمكن تجنبه بين اللغة والواقع. وقبل أن أنهي يحضرني هذا التساؤل ومحوره كيف يمكننا مصالحة الواقعية الابستمولوجية على البنائية الأخلاقية.

3 – واقعية دون تمثلات

إن تداولية ما، مأخوذة وفق المقتضيات الكانطية تسمح بإثارة الانتباه إلى أمرين أساسيين، فمن جهة تظهر لنا أن تلك التجربة المشتركة القائمة بيننا تزودنا بمصادر مقاومة وصمود تمكننا من مواجهة الواقع المحبط، ومن جهة ثانية فهي تضعنا أمام حقيقة أننا لا نملك أي مدخل آني للوصول إلى الحقيقة "العارية" وعليه فإننا نجد أنفسنا، وتبعا لذلك، ملزمين بإدخال عنصرين إثنين داخل إطار تصوري واحد. ففي البداية ينبغي أن ندخل تلك الفكرة التي مؤداها أن المنعرج التداولي، في حقيقة الأمر، لا يترك أدنى مجال للشك فيما يخص وجود العالم الذي ينظر إليه بما هو عالم مستقل عن مجمل تصوراتنا، وفي الوقت ذاته بما هو عالم واحد بالنسبة لنا جميعا. بعد ذلك يتوجب علينا أن نضع في الحسبان واقعة أنه من غير الممكن تحطيم تلك الحلقة المتعلقة بلغتنا بصورة تجعلنا لا نتمكن من إيجاد التبرير الكافي الذي يمكنه إظهار أن معرفتنا تختزن مبدأ القابلية للتكذيب، وعليه فلتسمح لي هنا أن أشير إلى خطوات ثلاث ملازمة لهذا الدليل:

- إن التداولية الكانطية مثلها في ذلك مثل الفلسفة الترنستدنتالية هي في بحث دؤوب عن تلك الظروف التي يفترض أنها ظروف شاملة، ظـــروف أصبحت ضرورية تماما سواء باسم الممارسات القاعدية وكـــل الترتيبات المتعلقة بالذات المتكلّمة والفاعلة، سواء بمقتضى وجهـــة النظر الخاصة بالبنى العميقة بعوالم تحيا حياة بينذاتية متبادلة حيث تبلغ فيها الذوات مرتبة الحياة التشاركية. وعلى النقيض من الفلـــسفة الترنـــسندنتالية، فإن هذه المقاربة التداولية لا تنتج عنها تـــبعات معيـــنة عدا ما تعلّق منها بادعاءات ترنسندنتالية ضعيفة، والمـــتعلقة بتحلـــيل إفتراضات المناقشة، والمعرفة والنشاط والتي لا يمكـــن مجاوزتهـــا أو التغاضـــي عـــنها. إن العوامل الترنسندنتالية أصـــبحت، من الآن فصاعدا، تشتغل وكأنها معطى قبلي بالنسبة إليـــنا، وعوامل يبدو وكأنها تتغذى من طبيعة الالتزام الذي نمارسه داخـــل الحياة الثقافية على تنوعها، ومع ذلك فهي لن تتمكن من احـــتلال أي مجـــال نظري - إدراكي خاص بنا اللهم إلا تأصلها داخـــل الـــزمان والمكـــان، وبهذا المعنى يصبح كانط متناغما مع داروين.

إن البحث عن الخصائص الشمولية لكفاءاتنا القاعدية منظورا إليها علـــى خلفـــية طبيعية، لا يتناسب مع الصورة - الواجهة للمعرفة الإنسانية مأخوذة بما هي "صورة للواقع" - فالمعرفة تباشر، وبشكل متزامن، ثلاثة مسارات تقوم بتصويب بعضها بعضا بطريقة متبادلة: المسار الأول ويتمثل في الموقف الباحث عن حل للمشاكل القائمة ومـــواجهة المخاطر الملازمة للأوضاع الصعبة، المسار الثاني ويتمثل في تبريـــر ادعـــاءات الصلاحة واضعين في الحسبان مجمل الحجج المتعارضة، أما المستوى الثالث والأخير فهو عبارة عن مسار جمعي

للتعلم خاضع لقدرتنا على مراجعة مواقفنا عن طريق رصد أخطائنا الخاصة وتصويبها.

وإذا ما كانت أنواع التقدم في مجال المعرفة تشكل وظيفة بوجه من الوجـــوه لهذه المسارات المتفاعلة فيما بينها، فإنه من غير المستحب اللجوء إلى فصل اللحظة "المنفعلة" من البحث عن اللحظة "الفاعلة" في مستوى البناء، التأويل والتبرير. كما أنه ليس من الضروري، بل إنـــه ليس ممكنا أصلا، تطهير المعرفة الإنسانية من رواسبها الذاتية ومـــن وسائطها البينذاتية، ومن المصالح العملية ومن كل ما يمكنه السمو باللغة إلى مستوى التعدد والتنوع.

- كل هذا لا ينبغي أ ن يفضي بنا إلى نكران الحقيقة والموضوعية، ذلك أنه وبمقدار إصرارنا على مواجهة المشاكل التي لا يمكننا الهروب منها، فإنـــه ينبغي علينا في الوقت ذاته، أن نفترض في مناقشاتنا وكذلك في أعمالـــنا، أن هناك عالما موضوعيا ليس من صنعنا، وأن هذا العالم في مجملـــه واحد بالنسبة للجميع. وهنا أجدني على وفاق تام مع بيتنام في تأكـــيده بأن ليس هناك لغة خاصة بالعالم - فالعالم هو كتاب الطبيعة المفـــتوح أمامنا - أما ما يوجد فعلا فهو تلك اللغات التي نبتكرها نحن انطلاقـــا من رؤى متعددة، كما أننا، وانطلاقا من نظريات اللغة التي نقوم باختيارها، قد نصل إلى بلوغ توصيفات مختلفة تجد مرجعيتها في الأشـــياء ذاتها. وهنا نقف أيضا لنتساءل: هل سيتم الإبقاء على تلك النظـــرة التي تتصور العالم وكأنه خزان موضوعات وليس بوصفه جملة وقائـــع محـــددة من قبل اللغة. هذا التصور السينماطيقي للعالم بما هو نـــسق للمرجعيات الممكنة، يتناسب في الواقع، مع التصور الإبستمي للعـــالم بما هو مرتع لمجمل الإرغامات الخفية التي تؤثر، وبطرق شتى، على طريقة تطلعنا لمعرفة ما يجري في العالم.

4 - الحقيقة والتبرير

يبدو أن مفهوم المعرفة بما هي تمثل مرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الحقيقة بما هي توافق، فعندما نرفض أحدها نكون قد رفضنا الثاني أيضا. وإذا ما سلمنا فعليا بوجود تداخل بين اللغة والواقع، فعندئذ لن يكون في مقدورنا تبرير حقيقة منطوق معيّن إلاّ بالاستناد إلى المنطوقات التي اعتقدنا في مرحلة سابقة بأنها صحيحة. هذا الحدث يضعنا أمام تصورين إثنين: تصور مضاد لجوهرية المعرفة والتبرير، وتصور آخر ينظر للمعرفة بما هي كل متناسق إذا ما نظرنا إلى المعرفة بما هي "مزاعم مبررة" فإننا نكون قد خسرنا بعدا في غاية الأهمية يمكن الاستنجاد به متى رفعنا أي زعم بامتلاك الحقيقة، ذلك أن الحقيقة التي نطالب بتحققها في الحين، في المكان والزمان ذاته، وفق السياق الذي توجد فيه وعبر لغتنا، هي في الواقع، موجهة لمجاوزة بعض سياقات التبرير، مهما تكن هذه السياقات. والحقيقة، إذا ما نظرنا إليها نظرة حدسية ثاقبة، هي ملكية لا يمكن لقضية ما أن تنفصل عنها، فعندما نقول مثلا إن قضية ما هي قضية صحيحة، فإن ذلك يعني أنها صحيحة دائما، وصحيحة بالنسبة للجميع ولا تقتصر علينا فقط. في الوقت ذاته يمكننا أن نجد منطوقات قد تم تبريرها تبريرا كافيا ولكنها قد تكون غير صحيحة، لذا فإننا نضيف إلى الحقيقة الخاصة بقضية معينة، زعما يمكنه أن يتعدى كل الحجج التي نمتلكها.

إذن هل يتوجب على التداولية الكانطية أن تعلل العلاقة الباطنية بين النزعة التبريرية والحقيقة، إذ وبالرغم من قلة البواعث والعلل التي أمكننا بلوغها، فإنه، يبقى في مقدورنا صياغة زعم لا مشروط بالصلاحة يمكنه أن يسمو فوق أحسن التبريرات المتوفرة لدينا. ثم إنني

وإلى وقت قريب كنت أحاول دائما أن أشرح الحقيقة بعبارات تبريرية مثالية، بعدها أدركت أن هذا التشبيه لا يمكن توظيفه على هذا المنوال وعـــندها فقـــط حملت على إجراء مراجعة عميقة حول المفهوم المقالي للمعرفة الذي كنت أستند إليه، مفهوم، وإن بدا لي غير خاطئ، إلا أنه كان ناقصا بكل تأكيد. إن أي تخريج مقالي لزعم معيّن بامتلاك الحقيقة يفضي إلى مقبولية عقلية وليس إلى بلوغ الحقيقة، ومع أن عقولنا المجبولة علـــى الخطأ لا يمكنها أن تزعم أي شيء آخر عدا هذه المقبولية سالفة الذكـــر، مـــع ذلـــك فإنه لا ينبغي لنا أن نخلط بين هذه المقبولية وبين الحقـــيقة. من هنا نجد أنفسنا ملزمين بضرورة شرح الأسباب التي تجعل المشاركين في محاجة ما يشعرون - بالرغم من أنهم يتمتعون بميزة قبول قـــضية ما على أنها قضية صحيحة حتى ولو لم تكن كذلك - وتحديدا عـــندما يكونون ضمن شروط شبه مثالية، بأنه في مقدورهم تعداد كل الحجج المؤيدة منها والمعارضة، وإرساء شروط مقبوليتها العقلية.

إذن، وفي إطـــار الـــنقد الموجه للسياقوية التي دافع عنها ريتشارد روتي، سأحاول أن اقترح هنا تمثلا لانتظام المناقشة الفعلية من مستويين وذلـــك بإقامـــة تمييز بين ممارسة المحاجة من جهة. وسياق الممارسات اليومية التي تميّز العالم المعيش من جهة أخرى، إن المعتقدات تلعب دورا مغايـــرا في الـــوقت الذي تقوم فيه بإرساء حقائقها وفق طرق متباينة شـــعارها في ذلـــك التمـــسك بالنـــشاط وإغفال المقالات أو الأقوال بأنـــواعها، وهـــذا ما يجعل الفاعلين، في عالم معيش معطى، خاضعين لقـــناعات مـــسبقة يتأثرون بها في حلّهم وترحالهم. إنه يتوجب عليهم مواجهة عالم يفترض فيه أنه عالم موضوعي، وأن يتصرفوا بموجب هذا الافتـــراض انطلاقا من خاصية أساسية وهي التمييز العقلي بين المعرفة والرأي، بين ما هو صحيح أو حقيقي فعليا وبين ما يبدو كذلك. ففي

خـــضم نشاطاتنا اليومية يصبح الاتكال على الحدس لجهة النظر إلى ما نعتقد بأنه صحيح أو حقيقي، ضرورة عملية. فنحن على سبيل المثال لا نقطـــع جـــسرا، ولا نقوم بسياقة سيارتنا ونحن عرضة لموقف إفتراضي جوهـــره التساؤل حول الإمكانيات التقنية أو الإحصائية التي يتمتع بها المهندســـون الذين صنعوا لنا هذا الجسر أو هذه السيارة. وسواء أكان ذلـــك صحيحا أم لا، فإن مجرد وضع هذه العادات أو تلك القناعات موضـــع تـــساؤل، يعني إمكانية خلاصنا من ضغط هذه النمطيات التي تطبع مناقشاتنا وأفعالنا، ومن ثمة بلوغنا مستوى تنظيري عقلي.

في هـــذا المـــستوى من المناقشة العقلية، نجد أن النمط الإنجازي الخاص بلا مشروطية ما يمكن - أن يعد - حقيقيا قد تم تعليقه وتحول إلى تلـــك الازدواجـــية الغامضة التي غالبا ما تميّز المشاركين في مناقشة معيّـــنة، إذ أنهـــم يتبنون موقفا افتراضيا، معطوفا على مبدأ القابلية تجاه المـــزاعم التي تتطلب تبريرا - بما أنها مزاعم إشكالية - والتي تحاول في الوقت ذاته، وبما أنها أيضا مزاعم بصلاحة لا مشروطة، أن تسمو فوق أي ســـياق معطى للتبرير. هذه المرجعية المتعالية والهادفة إلى بلوغ شيء معـــيّن في العـــالم الموضوعي، تعيد إلى أذهان أولئك الذين انخرطوا في مناقـــشة ما، من أن المعرفة التي تم فحصها، حتى لا أقول التي تم التأكد مـــنها، هـــي المعرفة التي تم استخلاصها من المعرفة التي حصّلها الأفراد خـــلال نشاطهم، وبطريقة تجعلهم يحفظون للفكر ذلك الدور الانتقالي الـــذي تلعـــبه المحاجة داخل السياق الأوسع للعالم المعيش. كذلك فإن الوظـــيفة التداولية للمعرفة، والتي تقع بين الممارسات اليومية والمناقشة، تظهـــر لـــنا بشكل جلي، العلاقة الباطنية القائمة بين الحقيقة والتبرير، وعليه يمكننا القول بأن المناقشات هي نوع فريد من "الغسالات" تقوم بتصفية ما يمكن أن يكون مقبولا، بطريقة عقلية، من قبل الجميع، كما

تقوم في الوقت ذاته بفصل المعتقدات التي تم فحصها وتلك غير المؤهلة عن تلك التي يمكنها المطالبة بوضع معرفي غير إشكالي.

5 - البنائية الأخلاقية

لقد دافعت دائما عن وضع معرفي - إدراكي غير واقعي في مجال النظرية الأخلاقية، فإتيقا المناقشة تقوم بشرح المضمون المعرفي - الإدراكي لمنطوقاتنا الأخلاقية دون الرجوع إلى انتظام أخلاقي بديهي ومعروف مشكل من وقائع أخلاقية يمكنها أن تكون في متناول الوصف، لذا فإنه لا ينبغي الخلط بين المنطوقات الأخلاقية التي تبيّن لنا ما ينبغي علينا فعله، وبين المنطوقات الوصفية التي تنحصر مهمتها في تبيان الطريقة التي نرى بموجبها الأشياء كما تبدو في علاقتها المتشابكة فالعقل العملي في النهاية هو ملكة للمعرفة الإدراكية الأخلاقية دون تمثلات. هكذا، وانطلاقا من تصور مقالي للحقيقة، فقد كان من اليسر بمكان تأويل صحة المعايير والأحكام الأخلاقية وكأنها معرفة مماثلة لكن دون أدنى تبني للتداخلات الواقعية التي عادة ما تكون ملازمة للمعرفة الحقيقية هذا من جهة، من جهة أخرى أعتقد أن الانطلاق أيضا من تصور إبستمي للحقيقة شعاره "لنكن على توافق دائم مع الوقائع"، لا يعني بتاتا الوصول إلى توافق مع الوقائع، مع ذلك فإنه، ومن منطلق مراجعتي للمفهوم المقالي للحقيقة، توصلت إلى ضرورة أن أهتم مرة أخرى بمشكلة الحقيقة الأخلاقية.

إنني أستطيع أن أؤكد هنا، ودون أدنى مجال للشك، أن التداولية الكانطية تعود بأصولها إلى واقعية دون تمثلات، ذلك أن الإطار الحال لمجمل تساؤلاتنا يظهر لنا ذلك اللاآتناسق الفاضح بين مفهوم الصحة أو الصواب الأخلاقي - الذي مازلت أصر على تفسيره بالصيغة الإبستمية

للتبريـــرية المثالـــية – وبين المفهوم غير الإبستمي للحقيقة، والذي امتد خـــارج أي سياق للتبرير، والذي بقي بعد ذلك مرتبطا بالافتراضات الأنطولوجية للعالم الموضوعي. ثم إن المحاولة التي تهدف إلى بعث تصور للصحة أو الصواب الأخلاقي بما هي شبيه للمعرفة، يتوجب عليها أولا ردم الهـــوة التي ما فتئت تتسع جهارا ما بين مزاعم تدعي الحقيقة دونما إحالـــة واضحة إلى ذلك العالم المكوّن من أشياء توجد بشكل مستقل عن بعضها بعضا.

وفي كلـــتا الحالتين فقد يكون من الممكن أننا لا نملك أحسن الوســـائل للحسم في مسألة الحجج المتمحورة حول المقبولة العقلية للأحكام. مع ذلك، ومهما تكن الحالة التي نحن بصدد ذكرها، فإننا نجد بأن للنـــزعة التبريرية المثالية دلالة مختلفة. فالمقبولية العقلية تعني بـــتحديد الحقيقة القضوية، في الوقت ذاته الذي تقوم فيه باستنفاذ الدلالـــة المخصـــصة للـــصحة أو الصواب الأخلاقي. أما النـــزعة التبريـــرية المثالـــية فتقوم بإكمال المعني الخاص بالصحة أو الصواب الأخلاقـــي وذلك بسبب أن المقبولية تضفي نوعا من النـــزاهة أو التجـــرد، هـــذا الاختلاف يفصح عما لم يكن متوفرا من قبل وهو التضمين الأنطولوجي للحقيقة.

إنـــنا، وفي الـــوقت الذي نجد فيه أن الحقيقة المتعلقة بقضية معينة تعبّر عن واقعة محددة، فإننا، وفي حالة الأحكام الأخلاقية، لا نجد مقابلا محـــددا لها سوى مجموعة من الأشياء لا تفيدنا إفادة مباشرة. إن توافقا معياريا تم التوصل إليه في ظروف تتميز بالحرية، ويتضمن مناقشة ذات طابـــع عملي يمكنه إرساء معيار صالح (أو أن يثبت صلاحته)، فالمعايير الـــصالحة لا توجد أصلا، وما يوجد فقط هو ذلك الشكل الذي يمكن من خلاله، وبينذاتيا، القول بأنها تتميز بالصلاحة.

ذلك أن "الصلاحة Validité" معيار من المعايير الأخلاقية يفيد بأن هذه الأخيرة <<تستحق>> اعترافا شاملا وذلك لجهة قدرها على ربط إرادة المشمولين بهذه المعايير بطريقة عقلية، فعالم الأخلاق الذي نسعى لتحقيقه تبعا لصفتنا الأخلاقية، يمتلك دلالة بنائية.

لهذا السبب بالذات فإن أي إسقاط لعالم اجتماعي متضمن ومكوّن من علاقات بينشخصية منظمة تنظيما جيدا، قاسمها المشترك الحرية والمساواة – ترجمة لمملكة الغايات كما تصورها كانط – يمكن استخدامه كبديل للمرجعية الأنطولوجية للعالم الموضوعي.

إن موضوعية الاعتراض المنحدرة إلينا من مجال فكري مغاير لا تحمل المضمون ذاته الذي تحمله تلك الموضوعية المتعلقة بواقع ما فتئ يفاجئنا. فليس ذلك الحدوث غير المسيطر عليه، والملازم لظروف ما انفكت تغافلنا، من يعلن إخفاق الأحكام الأخلاقية والمعايير الأخلاقية، ولكنها تلك المعاناة التي لا تجد متنفسا لها إلا عبر التناقض والسخط المعبر عنهما بهذا الاعتراض الذي أصبح يغذي التوجهات "الأكسيولوجية" (أو الأدبياتية) الشاذة. هذا الإخفاق يبقى في انتظار مسار حقيقي للتعلم حيث يمكن للأطراف المتنازعة الوصول إلى زحزحة ذواقم الخاصة عن مراكزها – أو إلى آفاق خلاصتها تمركز إثني أو عُراقي Ethnocentrique – بطريقة تجعلهم ينضوون تباعا في عملية بناء مشتركة لعالم موسع من العلاقات البينشخصية المشروعة. فإتيقا المناقشة تود بالفعل أن تثبت بأن الدينامكية المحصلة مبنية على أساس من البحث المتبادل الموجه لتبني رؤية الآخر، ومن ثمة إدماجها داخل الافتراضات التداولية للمناقشة العملية ذاها.

6 - الديمقراطية الدستورية

ينبغي أن نضيف هنا بأن أخذ المساهمة الهيجلية في بعث تعالي الابستمولوجيا والنظرية الأخلاقية بعين الاعتبار هو عمل رديف لهذه البنائية، ذلك أن جوهر النقد الهيجلي لكانط يقودني إلى تقديم بعض الملاحظات الختامية حول النزعة الإصلاحية الديمقراطية والدور الذي يمكن للديمقراطية الدستورية أن تمنحه للمثقفين المنشغلين بمسائل الحياة العامة أو العمومية، فالمثقف، وعلى النقيض من الخبير العلمي والطبيب المعالج، حيث يضع كل منهما نصائحه بتصرف وكالات تابعة للدولة أو لأفراد خواص، يتوجه مباشرة إلى المجال الليبرالي أو العمومي الموجود فيه مؤثرا ومتأثرا.

على أن الملاحظة الأساسية هنا هي أن الفلاسفة هم الأكثر استعدادا لبحث بعض المسائل المعقدة من بعض فئات المثقفين الأخرى سواء أكانوا كتابا، فنانين، مختصين أو علميين، إذ بإمكانهم المساهمة في بعث التأمل حول مقال أو قول الحداثة، التي ومن خلالها يمكن لبعض المجتمعات المركبة أن تصل إلى فهم أفضل لأوضاعها الماضية والحاضرة على حد سواء، فالفلسفة، وبرغم كينونتها المتفردة، نجدها تُبقي، وبصورة دائمة، على علاقة وطيدة مع العلم من جهة، ومع الحس المشترك من جهة ثانية. كما أن المشتغلين بها يتميزون بإمكانية ممارسة نقد صارم تجاه العوارض الاجتماعية المختلفة - كنقدهم مثلا للمعاناة الخفية الناتجة عن سيطرة مجتمع الاستهلاك، البيروقراطية، النزعة القضائية المغالية، العلموية السائدة - وأخيرا، فإن الفلاسفة يمكنهم إظهار كفاءات خاصة لجهة تحليل المشاكل المتعلقة بالعدالة السياسية وبخاصة ما تعلق منها بـ "الجروح الخفية" للتهميش الاجتماعي والإقصاء الثقافي.

إذن، وكما نرى، فإن الفلسفة والديمقراطية لا يشتركان فحسب في أصلهما المشترك، ولكن وجودهما ذاته وجود مشترك، بمعنى أن وجود كل منهما مرتبط حتما بوجود الآخر.



إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة

يورغن هابرماز

إن مفهوم الإتيقا بما هو بحث في التأصيل الفلسفي، واستكشاف لعلوم الإنسان المتعلقة بالقيم السلوكية مفهوم قديم يمتد بجذوره إلى أفلاطون وأرسطو، وكانط، وسبينوزا، ونيتشه، ولكن الذي تغيّر هو طبيعة المقاربة المعاصرة لهذه المسألة جرّاء التراكمات المعرفية والتعقيدات البنيوية التي عرفتها المجتمعات المعاصرة التي ترفض كل إتيقا باسم الإتيقا ذاتها. لذا فإن الإتيقا تبدو وكأن مجال انهمامها هو الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق بمهمتها التاريخية البدئية وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة. وإذا كانت الأخلاق بالمفهوم الكانطي قد حافظت على وحدتها البنيوية عبر التاريخ لمعيارية ما تدعو إليه، حتى لا أقول لتجرده وبعده عن التطبيقات الواقعية، فإن الإتيقا قد تشذرت إلى إتيقيات بفضل التصدعات التي ضربت البنية الرسوبية للمجتمعات المعاصرة، إذ وبالإضافة إلى اهتمام الإتيقا بالانقلابات الاجتماعية التي تضرب العالم طولا وعرضا سواء ما تعلق منها بالفرد أم بالمجتمع كالتحرر الجنسي، والعدالة، والممارسة السياسية، والحركات النسوية، إلى غيرها من الانشغالات الأخرى، هناك مسألة في غاية الأهمية أشار إليها هابرماز في نقاشه مع محاوريه وهي طغيان النزعة العلمية أو «العلموية» على مجمل مناحي الحياة المعاصرة ما أفرز مطارحات تحوم جلها حول مخاطر التطور العلمي على الطبيعة أو المحيط وعلى الإنسان ذاته، وهي القضية التي كان الفيلسوف الفرنسي ميشيل سار سبّاقاً في طرحها في كتابه الشهير «العقد الطبيعي». أما النقطة الأخرى هنا فهي العلاقة الجدلية القائمة بين مفهوم إتيقا المناقشة ومفهوم التواصل الذي يعد هو أيضاً من المفاهيم المفتاحية لفهم المجتمع المعاصر، حيث يتعذر فهم أحدهما فهماً حقيقياً دون العودة إلى الآخر.

من مقدمة المترجم


الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة – الجزائر
editions.elikhtilef@gmail.com

ISBN 978-9953-87-560-6
